دراسات إسلامية

— ٣ —

شخصيات قلقة في الإسلام

دراسات

ألف بينها وترجمها

عبد الرحمن بدوي

الثمن ٣٠ صـ

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي باشا — القاهرة

١٩٤٦

دراسات إسلامية
— ٣ —

شخصيات قلقة في الإسلام

دراسات
ألف بينها وترجمها

عبد الرحمن بدوي

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلى باشا — القاهرة
١٩٤٦

تنبيـــه

الأبحاث الثلاثة الواردة فى هذا الـكتاب هى :

(١) لوى ماسينيون[1] : « سلمان الفارسى والبواكير الروحية للاسلام فى إيران » (نشرات جماعة الدراسات الإيرانية ، رقم ٧ ، باريس سنة ١٩٣٤) .

Louis Massignon : *Salmàn Pàk et les premices spirituelles de l'Islam iranien* (Publications de la Société des Etudes Iraniennes, n.7, Paris 1934)

(٢) لوى ماسينيون : « دراسة عن المنحنى الشخصى لحياةٍ : حالة الحلاج ، الشهيد الصوفى فى الإسلام » ، فى مجلة :« الله حىّ » ، عدد رقم ٤ سنة ١٩٤٥

Louis Massignon "Etude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Hallâj, martyr mystique de l'Islam,» in *Dieu Vivant*, n. 4, 1945

(٣) هنرى كوربان : « السهروردى الحلبى (المتوفى سنة ١١٩١ م) ، مؤسس المذهب الإشراقى » ، (نشرات جماعة الدراسات الإيرانية ، رقم ١٦ ، باريس سنة ١٩٣٩) .

Henry Corbin : *Suhrawardi d, Alep (t1191), fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqi)* (Publications de la Société des Etudes Iraniennes, n. 19, paris 1939)

(٤) السهروردى : « رسالة أصوات أجنحة جبرائيل » ، ترجم نصها الفارسى إلى العربية باول كروس Paul Kraus ، وترجمنا نحن شرحها الفارسى وفصلاً من مقدمةٍ لباول كروس وهنرى كوربان اللذين نشراها فى « المجلة الأسيوية » ، عدد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ، ص ١ — ٨٢ .

Le bruissement de l'aile de Gabrial, traité philosophique et mystique, publié et traduit avec une introduction et des notes par H. corbin et P. Kraus, in *Journal Asiatique*

---

(١) مع التعديلات والزيادات التى تفضل الأستاذ ماسينيون نقدمها لنا بمناسبة هذه الترجمة لدراستيه هاتين .

تصـــدير عام

آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية فى الإسلام ممثّلةً فى أولئك الذين أشاعوا فيها سَوْرة التوتر الحى ، مُعْرِضين عن الظاهر الساذج المستقيم إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات . وهم فى هذا كلّه لم يكونوا معبّرين عن أنفسهم الخصبة وحدها بقدر ما كانوا يتجسّدون نوازعَ عامّة يسرى تيارُها العنيف فى الأمّة المؤمنة كلها ، وفى الطبقات المتوثبة منها على وجه التخصيص . ومن هنا فإن فى الحديث عن هذه الشخصيات نفسها لعرضاً للنزعات المشتركة فى طوائف كاملة شاعرة بنفسها فى تلك المِلّة .

والدين الحىُّ الحقُّ هو ذلك المتحقق فى الشعور المتجددّ المتطوِّر للأمة المؤمنة به ؛ وآية خِصْبه فى تلك الصور المتعدّدة المتغوِّرة التى يتخذها وفقاً للأزمان وتبعاً للطابع العنصرى المركّب فى هذه الأمة . ولهذا فكل دين فى أصله رمز ، رمز قابل لما لا نهاية له من أنواع التفسير التى قد يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حدّ التناقض . والدين الذى يقدِّم نفسه على أنه ناموس واضح كامل الأجزاء صريح فى كل تفصيلاته قد فَضّ للناس كل ما فيه من مضمون على مرّ الأجيال والأزمان ، هو دين مقضىٌّ عليه بالموت العاجل أو التحجُّر السريع ، وكلاهما فى نهاية الأمر سواء . وكلما تعددت التفسيرات لهذا الرمز ، وبلغ التعدّد مرتبة عالية من الافتراق الرفيع ، كان هذا من أوضح الشواهد على أن هذا الدين حى وخليق بالبقاء . وما النزعات « السُّنِّيَّة » أو « السَّلَفِيَّة » وما إليها من حركات تحاول أن تأسر نفسها فى رِبْقة الرمز بمعناه الظاهر الأوّلى إلا عِلَل وأزمات نفسية فى تاريخ الحياة الروحية لدين ما ؛ وعليه أن يبرأ منها قدر المستطاع حتى يستأنف تطوره الثرىّ فى مجال الروحية العليا .

لكن ليس معنى هذا أننا نلعن أمثال هذه الحركات كلّ اللعنة ، بل لا نرى غضاضة فى قيامها ، ماذا أقول ! بل نحن ندعو إلى إيجادها فى اللحظة التى تكون النزعات التأويلية المغالية قد استنفدت إمكانياتها فى مرحلة ما من تطور الدين ؛ لكن لا على أن تحل محلّ هذه الأخيرة ، بل لتدعوها إلى تأمّل نفسها وما قطعته من مراحل ، ولتزداد من معارضتها ومقاومتها قساوةً وصلابة . فلكى يتحقق ذلك التوتر الحى الذى بدونه تكون هذه النزعات

المغالية نفسها فى خطر الجنوح إلى التحجُّر فى تطورها — إن صح هذا التعبير الذى قد يتبدّى على شىء من التناقض — كان لابد من الإصابة بهذه الأمراض المؤقتة . ولهذا فإننا ندعو إلى الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون فى حدة توترها حياةٌ غنية للدين الذى تقوم فى أحضانه .

وعلى ضوء هذا التقرير لحقيقة الدين الحىّ نستطيع أن نفهم ونَقْدُرَ الدور الأكبر الذى قامت به الشيعة ، إلى جانب السُّنّة ، فى تكوين الروحية فى الإسلام . فللشيعة أكبر الفضل فى إغناء المضمون الروحى للإسلام و إشاعة الحياة الخصبة القوية العنيفة التى وهبت هذا الدين البقاء قوياً غنياً قادراً على إشباع النوازع الروحية للنفوس ، حتى أشدّها تمرّداً وقلقاً . ولولا هذا لتحجّر فى قوالب جامدة ليت شعرى ماذا كان سيؤول إليه أمره فيها . ومن الغريب أن الباحثين لم يوجّهوا عناية كافية إلى هذه الناحية ، ناحية الدور الروحى فى تشكيل مضمون العقيدة ، الذى قامت به الشيعة ؛ والعلة فى هذا أن الجانب السياسى فى الشيعة هو الذى لفت الأنظار أكثر من بقية الجوانب ، مع أنه ليس إلا واحداً منها ، وقد يكون من أقلّها خطراً من حيث القيمةُ الذاتية لهذا المذهب ؛ ووجوده بشكل واضح لا يدل مطلقاً على طغيانه على بقية جوانبه ، بل كان نتيجة لطبيعة الصلة بين الدين والدولة فى الحضارة العربية ، وفى الإسلام منها بوجه التخصيص : فهما فيه متزاوجان و ينبعان من مصدر واحد . ولهذا نميل هنا إلى إطلاق لفظ الشيعة فى المقام الأول على التيار الروحى فى الإسلام الذى حاول تعمّق الرمز الأوّلى لهذا الدين و إيجادَ قيم روحية مُؤَوَّلة عن نصوصه الظاهرة فى توغّل مطلق لمضمونه الباطن ؛ ولا يعنينا بعد فى شىء أن يكون الشخص قد اتخذ مستلزماته السياسية مذهباً عملياً له فى الحياة العامة . فلكل فكرة أو مذهب روحى مستلزماتُه العملية العامة وأوضاعه الظاهرية ، بيد أن عدم المشاركة فيها لا يقتضى مطلقاً عدم انتساب الشخص إلى هذا المذهب وتلك الفكرة .

والشخصيات الثلاث التى نقدم ها هنا ترجمة لصور حياتهم وآرائهم تمثل هذا التيار أفضل تمثيل . فأولها ، وهو سلمان الفارسى ، شخصية غامضة فى كل شىء : فى نفسية صاحبها وما اضطرب فيها من أزمات روحية تعوزنا الوثائق الكافية ، ويا للأسف الشديد ، من أجل تحديدها و بيان مداها وتأثيرها فى الوسط الروحى الذى ستتبناه ؛ وفى الدور الخطير الذى

قامت به إلى جانب النبي والإسلامُ بسبيل تكوين مضمونه الروحى الأول ، وهو دور يشوقنا أن نعرفه بقدر ما عُفِّى تقريباً على كل أثر له فى النصوص الباقية التى بين أيدينا ؛ ثم فى الحياة الخصبة الغريبة التى حَيَّها بعد وفاة الرسول فى الأمة الناشئة ، وتلك التى حيّها بعد مماته فى الأمة الإسلامية كلها . و إذا كان الأستاذ ماسينيون قد كشف فى بحثه المترجم هنا شيئاً من جوانب هذا الغموض ، فإن التقويم الروحى الدقيق لهذه الشخصية لا يزال مفتوحاً كله أمام الباحثين . فلقد كانت عنايته متجهة إلى الوقائع التاريخية أكثر من الكشف عن المعانى الروحية التى تتضمنها تلك الوقائع .

وسلمان ، هذا الفارسى الأول ، كان إيذانا قوياً بالدور الأعظم الذى سيقوم به جنسُه فى تكوين الحياة الروحية فى الإسلام ، ونقول الدور : «الأعظم» ، وكان الأحرى بنا أن نقول الدور الأوحد ، إذ الواقع أن تلك الحياة الروحية تكاد أن تدين بكل شيء فيها لهذا الجنس الآرى المتعدِّد الجوانب الخصب الملكات ، ومن هنا قامت النزعة الشيعية على يديه ، بالمعنى الذى حددناه آنفاً ، لأنه وحده ، من بين العناصر التى دخلت الإسلام ، هو القادر على إيجادها .

ولهذا كان طبيعياً أن تكون الشخصيتان الأخريان من الفرس . أما أحدهما ، وهو الحلاّج ، فقد كان الشهيد الأكبر الذى قدّم دمه فداء لهذا التيار الروحى ، وكان بأقواله و بأفعاله أقوى شخصية تجسّدت هذه النزعةَ وقدّستها بتلك الضريبة المجيدة التى لا بد لكل مذهب ممتاز أن يدفعها ثمناً لسموّه . والأخرى ، وهى شخصية السهروردى المقتول ، قد تنبهت خصوصاً إلى أصولها العنصرية ، فشاءت أن تتصل مباشرة بالينابيع الإيرانية الأولى تستلهمها المقوّمات الجوهرية لتكوين المضمون الروحى للعقيدة ذات المصدر العنصرى الأجنبى ؛ حتى جاء توكيداً كاملاً فى ناحيتين : الطابع العنصرى الفارسى والروحانية الشرقية . ولهذا جاء النموذج الأعلى « للشرقىّ » بالمعنى العميق الدقيق ، لأنه هو الذى أقام « النزعة الإنسانية » فى الحضارة العربية ، مستمدَّة من أصولها الحقيقية ، أعنى الشرقية الخالصة .

نوفمبر سنة ١٩٤٦ — عبد الرحمن بدوى

فهرس الكتاب

المنحنى الشخصى لحياة الحلاج

شهيد الصوفية فى الإسلام

للوى ماسينيون

صفحة

السهروردى المقتول مؤسس المذهب الاشراقى

لهنرى كوربان

رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل »

للسهروردى

سلمان الفارسى
والبواكير الروحية للإسلام
فى إيران

استهلال

المدائن والكوفة : كيف يدرس سلمان

على الشاطئ الشرقي من نهر دجلة ، وفي خصلة من منعطفاته وهو ينحدر صوب بغداد ، ينبثق دفعةً واحدة على ارتفاع ثلاثين متراً القبوُ الوحيد الباقي من قصر طيشفون ، وهي العاصمة التي بلغت من العمر ألف سنة ، وكانت وريثة بابل : وهذا القبو هو «طاق كسرى» ؛ ثم لا يلبث المرء أن يكتشف ناحية الشمال الشرقي بعد قرية حذيفة[١] قبراً صغيراً رابضاً تحت قدميها ، هو قبر سَلمان الطاهر ، سلمان پاك[٢] . وقد قامت بعثة ألمانية بحفائر في هذه المِنْطقة العامرة بالأطلال ؛ ومررت أنا إلى جوار المنطقة ثلاث مرات في السنوات ١٩٠٧ ، ١٩٠٨ ، ١٩٢٧ ؛ وأثار دهشتي ما هنالك من تباين تاريخي بين هذين الأثرين : القَبْو العالي والقبر المطمور ، فتلمّست الوسائل إلى البحث عن أسطورة سلمان وشخصيته الحقيقية ، بحثاً أودّ اليوم أن أعرض عليكم اتجاهه العام ، وأن أسجل نتائجه الأولى[٣] .

يطلق على المدينتين الشقيقتين : طيشفون في الشرق وسلوقية في الغرب ، اسم واحد في تاريخ الإسلام ، هو المدائن . وهاتان المدينتان قد ورثتا منذ ألفي سنة المدينتين الكلدانيتين : أوپي وأَكشك . والباحثون حتى اليوم كما بين اشترَيك[٤] لم يوجهوا عناية كافية إلى أهمية الاستيلاء على المدائن سنة ١٥ هـ = ٦٣٦ م بالنسبة إلى الدولة الإسلامية الناشئة . فلقد كانت عاصمة الشرق الفارسي كله ، وكانت تعدل في حضارتها منافستَها البيزنطية ، أعني القسطنطينية التي لم يستول عليها المسلمون إلا بعد ذلك بثمانية قرون . وكان لها — وهي في هذا تشبه القسطنطينية ورومة — سبع ضواحٍ : في الغرب دَرْزِجان وبَهُرَسِير وجُنْدِيسابور (كوكه ، في ناحية مُظلَم ساباط) المتصلة بنهر الملك — ، وفي الشرق أَسْفانبر ورومية ، ومن

---

(١) اسم أحد صحابة الرسول وصديق لسلمان ، وقد دفن هناك (واسمها في لغة أهلها الآن : حُدَيثه)

(٢) [« پاك » كلمة فارسية معناها : الطاهر] .

(٣) محاضرة ألقيت على « جماعة الدراسات الإيرانية » (متحف جيميه) Société des études Iraniennes (Musée Guimet) في ٣٠ مايو سنة ١٩٣٣ .

(٤) في « دائرة المعارف الإسلامية » سنة ١٩٢٨ ، جـ ٣ ص ٨٠ — ص ٨٧ .

المحتمل كذلك نونيفاذ وكُرْدفاذ . وكانت أيضاً رأس الجسر الوحيد صوب فارس وآسيا العليا ، والمركز الإدارى للإمبراطورية الساسانية ، والوطن الرئيسى للهجة الفهلوية القديمة ، والمركز الدينى للبطاركة النسطوريين والمانويين ولرؤساء الجالية اليهودية ، والعاصمة المالية والعلمية لبلاد الشرق ؛ والنقود التى كانت تضرب فيها كانت تحمل مجرد اسم « بابا » أو «الباب»(١) ، كما أن استانبول ستدعى من بعدها باسم «الباب العالى» العثمانى ، وكذلك كانت بابل قبلها ، سالفتها المندثرة ، تدعى بهذا الاسم : « بابل » أى « باب (الله) » .

ومن ثم صارت المدائن « باب » الأمجاد الفارسية فى نظر غزاتها العرب الذين ظلّوا مخلصين لجوهم الأصلى ، فاعتصموا بمعسكرهم فى الكوفة ، على حافة الصحراء ؛ وكان لابد من مرور أكثر من مائة عام قبل أن تندثر المدائن نتيجة لإنشاء بغداد ؛ وفى خلال تلك الفترة كانت تغذى الكوفة بصناعاتها وطرائق تفكيرها فضلاً عن كنوزها ومحصولاتها ، مما كان يصل إلى القبائل العربية فى الكوفة بإرسالها « الموالى » من الفرس وقد صاروا مسلمين . وسلمان ، الذى كان أول فارسى اعتنق الإسلام ، يروى عنه أنه عاد إلى المدائن ليموت فيها ، حيث قبره المتواضع يذكّر الزوّار الشيعة القادمين للدعاء والتبرُّك بمصيره المزدوج ، أعنى كونه أول مؤمن (فارسى) وأول مبشّر بالنزعة الروحية فى الإسلام ، كأنه « الباب » ، حتى إن إخلاصه فى صحبة الرسول قد جعله خليقاً — فى الإسلام الناشئ — بأن يناديه زائر قبره قائلا : « اسْأَلِ اللهَ الذى خَصَّك بصدق الدين ... أن يُحيِيَنى حياتَك ويُميتنى مماتك . إنك لم تَنْكَثْ عَهْداً »(٢) .

وتاريخ القرن الأول الهجرى لم يتضح بعد إلا على نحو ناقص ، فالتسلسل التاريخى فيه ينطوى على كثير من المتناقضات — خصوصا فى السنتين ٣٦ ، ٣٧ — التى يحول الفقر فى المصادر الأجنبية المستقلة دون حلّها . وإذا ماانتقلنا إلى دراسة التراجم ، كما هى فى الحال هنا بالنسبة إلى سلمان ، وجدناها تتحلل بين أيدينا كما يتحلل الكثيب إلى ذرات من الرمل الدقيق ؛

---

(١) والصليب الحقيق « عند المسيحيين » وهو الذى أخذ من القدس ، قد بقى فيها غنيمة طوال خمس عشرة سنة (٦١٤ — ٦٢٩) .

(٢) دعوة الزوار كما يرويها المجلسى فى « بحار الأنوار » جـ٢١ ص ٢٩٩ س ٣٦ — س ٣٧ .

فما هى إلا حكايات متناثرة هزيلة ، وأحاديث تنسب إلى هذا الشاهد المباشر أو ذاك بسلسلة من « الأسانيد » المتفاوتة فى الثقة ؛ ومضمونها ينطوى غالبا ، تحت مظهر ساذج ، على تحريفات مقصودة وعلى أشياء مستمدّة من الأساطير الشعبية ، ولا نملك ، كما لاحظ ڤلهَوْزن ، أى مقياس ثابت نستطيع اتباعه (ما دمنا لا نملك مصدراً رئيسياً نتخذه دليلنا فى بيان درجة الثقة به) — بل نضطر إلى الالتجاء إلى بعض المناهج غير المباشرة للتقريب .

ولقد انتفع ڤلهوزن وجولدتسهير ولامانس بالتوزيع الجغرافى للأحاديث فيما بين مدرسة المدينة ومدرسة العراق ومدرسة الشام ، مقدرين درجة الثقة بكل منها وفقاً للأهمية السياسية التى يوليها كل منها للحوادث التى توردها لنا . كما أن كيتانى وليڤى دلاڤيدا و بول قد طبقوا المنهج عينه ، مع فروق دقيقة شخصية فيما بينهم .

وهذا التوزيع الجغرافى للأحاديث الذى أوحى به ابن سعد يلوح أنه يدعو إلى تقسيم المدرسة العراقية : فإن البصرة قد تميزت من الكوفة فى عهد مبكر جدا . أما فيما يتصل بالتوزيع السياسى للأحاديث بين ماهو فى جانب الأمويين وماهو فى جانب الهاشميين—وهو توزيع لا يقوم إلا بطريقة عامة إجمالية بالنسبة إلى قرن واحد (السنوات من ٣٧ إلى ١٣٢هـ) — فإن فى الالتجاء إلى فحص الأحاديث من حيث الفرق والمذاهب المبتدعة ما يسمح بتبين مراحل فيه ، وذلك بتقسيمها إلى أحاديث سُنِّية (أولاً عند المرجئة) ، وأحاديث زيدية وأحاديث لبقية الفِرَق الإمامية . وهذه الطوائف الثلاث متمايزة كل التمايز ؛ فالأحاديث السنية تستمر فى نماء ، بطريقة تكاد تكون غير مشعور بها ، حتى بعد القرن الثالث ، بفضل دخول عناصر أجنبية فيها ؛ بينما الأحاديث الزيدية ، ثم على الخصوص الأحاديث الإمامية ، تغلق مجاميعها منذ الجيل الأول لأشياعها ؛ إنها « مغلقة » ، فهى إذاً تبين حدّاً للانتهاء بالنسبة إلى أحاديثها المشتركة ، وحداً للابتداء بالنسبة إلى بعض أحاديثها الخاصة : وسنرى بيان هذا فيما يتعلق منها بسلمان .

أما فيما يتصل بالمدرسة العراقية فى الكوفة ، وهى التى تعنينا هنا خصوصاً ، وتضمّ كل المحدِّثين الزيدية والإمامية ، فيمكن الرجوع إلى ما قبل العصر الذى بلغناه عن طريق المقياس الخاص بالفرق والمذاهب المبتدعة — والوصول إلى العصر الأوّل لسيادة بيوتات العرب فى

هذا المصر من الجند الصاخبين (السنوات من ١٤ إلى ٣٧ هـ) : وذلك بتقسيم الرواة تبعاً لقبائلهم وأحلافهم مما لم يستطع الإسلام القضاء عليه فى الحال ، وحيث اندمج الموالى منذ أول الأمر ؛ وعلى هذا النحو استطعنا أن نبرز الدور الذى قام به بنو عبد القيس فى وضع سيرة سلمان .

وعندنا أن الأسطورة التى حيكت حول سلمان تتضمن عناصر قديمة تُمَكِّن دراسةُ الفرق المبتدعة من ناحية ، والأحلافِ القَبَلية من ناحية أخرى ، أن تفصّلها وتؤرّخها ، مما يُبطل فى نقط عديدة النقدَ الجارح الذى قام به هوروفتس ، و يدعو إلى تأييد الصحة التاريخية لشخصية سلمان .

موجز البحث

١ — خلاصة السيرة التقليدية لسلمان ؛ عرض وتمحيص لنظرية هوروفتس النقدية .

٢ — تحليل « خبر سلمان » الخاص بإسلامه ؛ تحليل الحديث : « سلمان منا أهل البيت » ؛ — تحليل العبارة « كرديد ونكرديد » .

٣ — وفاة سلمان بالمدائن ؛ — دعوى مجيئه العراق حليفا لبنى عبد القيس ؛ الإسناد السلمانى.

٤ — الدور التاريخى لسلمان مع النبى فيما يختص بالوحى ؛ دوره فيما بعد مع على — نظرات الغنوصية الشيعية فى السين بإزاء الميم والعين — خاتمة .

٥ — ملحقات : ١ — خمسة نصوص غير منشورة خاصة بالفرق المغالية المسماة « السلمانية » أو « السينية » ؛ ٢ — إشارات إلى المصادر .

١

خلاصة السيرة التقليدية ؛ عرضه وتمحيص لنظرية هوروفتس النقدية .

جرى أهل السنة والشيعة معاً على عدّ سلمان الفارسى ، من بين كبار الصحابة ، ذا مكانة خاصة : فهو أحد الثلاثة السابقين إلى الإسلام من غير العرب ، وهم سلمان الفارسى ، وصُهيب الرومى ، و بلال الحبشى ؛ والصورة التقليدية لهذا « العجمى » ذات ملامح بارزة الرسوم .

ولد فى فارس ، وجذبتـه إلى المسيحية نزعة إلى الزهد حادّة ، وتنقّل وهو لا يزال فى موجة الشباب ، من شيخ إلى شيخ ومن مدينة إلى مدينة ، مستهدفاً للنفى والرق ؛ وكل هذا ليس فقط من أجل أن يظفر بطريقة فى الحياة أشـد قساوة ، و بتوحيد خالص من نوع ما يبحث عنه الحنَفاء[1] ، بل وأيضاً للاتصال برسول من رسل الله وُصِفَ له ووجده أخيراً فى محمد ، الذى قرّبه إليه ؛ وهو الذى أشار عليه بحرب الخندق ، و بقى بعد موته الصاحب الصدوق لآل البيت ، أعنى لأتباع علىّ ، والمدافع عن حقوقهم المشروعة المهضومة إلى أن توفى بالمدائن فى العراق .

و يلوح من أول وهلة أن الوثائق الخاصة بحياته غير متجانسة . فثمت أولا رواية طويلة متصلة تروى سيرته ، وخبر عن إسلامه . و بعد هذا لا نجد عن بقية حياته غير معالم نادرة متباعدة تدور حول مسألتين جوهريتين : وثاقة صلته بأهل البيت (حديث : « سلمان مِنّا أهل البيت ») ودفاعه السياسى عن أحقية علىّ (قوله : « كرديد ونكرديد ») . و إذا أمعنا

(١) والمقدسى (« البدء » ، ج ٥ ، ص ١٢٧) يعدّه منهم .

النظر برزت لنا مشاكل أخرى ، أشار إليها من قبل كثير من المؤلفين المسلمين ، وبخاصة من الشيعة ، وحاولوا حلّها على نحوٍ ظاهر التلفيق . بينما نجد كليمان هيوار من ناحية أخرى ينشر سنة ١٩٠٩ — ١٩١٣ ثلاثَ روايات لخبر سلمان ، انتهى منها إلى القول بعدم صحته من الناحية التاريخية ، بيد أنه أيّد الخبر القائل بوجود سلمان فى غزوة الخندق . وفى سنة ١٩٢٢ حاول هوروفتس فى رسالة موجزة مركّزة حادة ، أن يثبت أن أسطورة سلمان ليست إلا خرافة تولّدت عن بحث اشتقاقى يتعلق باللفظ « خندق » ؛ وبدا فى هذا من أشياع النظرية التى قال بها ماكس مُلّر الذى حاول اكتشاف أصل الخرافات فى «مرض اللغة» . فيرى هوروفتس أن الاسم « سلمان » وجد فى البدء فى الأثبات غير الدقيقة التى وضعها المدافعون عن الإسلام وسجلوا فيها أسماء « الشهود الكتابيين » ، من يهود ونصارى آمنوا برسالة النبى فى أولها . وهذا الاسم المنسوب إلى فارسى بطريقة غامضة ، قد أفاد فى تزويق حكاية غزوة الخندق ؛ وكلمة « خندق » — المعرّبة منذ زمان قديم ، ولكنها من أصل إيرانى ، وتدل على حيلة حربية يقال إن منشأها فارسى — أوحت بالفكرة التى جعلت من سلمان «الفارسى» هذا ، الذى لم يكن يعرف عنه شىء ، مهندساً فارسياً ، ومزدكيا اعتنق الإسلام، ومستشاراً خاصاً لمحمد ، وعن هذا الطريق صار مهيئاً لأن يسجل فى الثبَت الشيعى بأسماء أول المدافعين الأُوَل عن الهاشميين . وابتداء من هذا الفرض ، لم ير هوروفتس فى بقية التفاصيل الخاصة بسيرة سلمان غير نتائج عن هذه الخرافة المتولدة عن الاشتقاق ؛ فإن ذُكِر من بين من شاركوا فى عملية المؤاخاة [بين المهاجرين والأنصار] ، فما هذا إلا لتأييد كونه أحد الصحابة ؛ وإذا ذكر على أنه من بين المحاربين فى العراق : فى القادسية والمدائن والكوفة وبَلَنْجَر ، فما ذلك إلا بوصفه فارسياً . أما فيما يتصل بصلته الوثيقة بآل البيت ، وتبنّيه فيهم كما يشهد بذلك مقدار ما كان يصرف له من عطاء من بيت المال فى عهد عمر ، وتدخله فى جانب علىّ سنة ١١ هـ — فتلك إضافات شيعية للصورة الاشتقاقية الأولى . ولاشىء ثابتٌ إذاً فى كل هذه السيرة غير اسم «سلمان» ، وهو حرف عربى ، واسم معروف (١) ، اخترعت

(١) يقال إن الرسول أطلقه عليه . — « ويوم سلمان » عند العرب فى الجاهلية سمى بهذا الاسم لبئر لحمير بين الكوفة والبصرة (ياقوت ، « معجم البلدان » نشرة ڤستنفلد ج ٣ ص ١٢١) ؛ وهذا الاسم يطلق على بطون يمنية فى قبائل مراد وهمدان وحى فى نجران (الهمدانى ، « وصف جزيرة العرب» ، تحت المادة) ؛ وكان الشاعر ابن سلمان أحد الأبناء (المستعمرين الفرس) فى اليمن . ويذكر على الأقل أربعة من الصحابة وثلاثة من التابعين بهذا الاسم . — قارن أيضا اسم أحد الأديرة المسيحية بالقرب من دمشق .

له أولا كنية[١] (دون تقدير أن المولى ربما لاحق له فيها) ثم أضيف إليه من بعد ذلك اسم فارسى يسبقه ؛ والفرس الذين أسلموا هم الذين اخترعوا بخيالهم كل تلك التفاصيل .

ولنبدأ نحن بإيراد بعض الاعتراضات العامة على هذا النقد التاريخى ذى النزعة الاسمية :

أولا : إن التفسير الخرافى ، أو بالأحرى الغنوصى ، لشخصية ما ، لا يستبدِل بواقعة إنسانية حقيقية شبحاً متأخراً غير حقيقى — ، بل هو يعبر عن حاجة اجتماعية إلى التفسير الكلى ، وعن رد فعلٍ غالباً ما يكون شبه مباشر ، عصرىّ للواقعة الإنسانية التى تدعو إليه ؛ والتعبير المتناقض الذى يحاوله هذا التفسير ليس بطبعه باطلا غير مقبول ؛

ثانياً : إن الخرافة القائمة على الاشتقاق لا يمكن أن تنشأ ، فى حضارة ما ، إلا فى مرحلة معلومة من مراحل التطور النحوى ، وصورة سلمان قد وضعت فى الإسلام العربى قبل هذه المرحلة .

ثالثاً : من الصحيح أن أسطورة سلمان قد نمت وحُفِظت خصوصاً بفضل عناية المسلمين الفرس ؛ لكنها تكونت وتحددت فى صورة عربية أولاً فى الكوفة ، ولم تفرض نفسها شيئاً فشيئاً على العناية الشعبية الإيرانية إلا لأن ذكرى هذا المولى العجمى من صحابة الرسول قد بقيت ؛ أى أن صورة سلمان لم تخترع بواسطة الاندفاع اللاشعورى للانتقام الشعوبى العنصرى عند الفرس .

ولننتقل الآن إلى التفصيلات .

لم يستطع نقد هوروفتس — لِعلةٍ — أن يتجه إلى التنافر الجوهرى بين هذا المزيج : «سلمان + الفارسى» : بين اسم عربى (ذى صبغة آرامية) ونسبة إيرانية ؛ وهذا من الغرابة الظاهرة بحيث لا يمكن أن يكون هذا المزيج قد صنع فى عهد متقدم .

وبينما نجد أن بقية « الشاهدين » على نبوة الرسول ، كتابيين وغير كتابيين ، ممن عنى الإخباريون بذكرهم حول شخصية النبى : بحيرا سرجيوس[٢] ، وتميم الدارى وغيرهما — يبدون محوطين بالغموض فى صور باهتة مشكوك فيها ، نرى أن لدينا سلسلتين ثابتتين

---

(١) أبو عبد الله .

(٢) ف . ناو ، فى « موزيون » ، جـ ٤٣ (سنة ١٩٣٠) — ص ٢٣٧ — ص ٢٤٠

F. Nau, ap. *Muséon*

تضعان صورة سلمان فى الإطار التاريخى للمشاجرات (بين الصحابة)[١] : قدم المناقشات بين فرق الشيعة فى الكوفة حول دوره الدينى عند الرسول وعلى ، — ومحاولة ازدواج[٢] شخصيته (مما وافق عليه البخارى وأنكره ابن حِبّان) بين « سلمان الجُهَنى الإصفهانى » وهو راوية سُنّى من مدرسة المدينة ، وسلمان (القُرَظى الإصفهانى) المتصل بالأوساط الشيعية فى مدرسة الكوفة والمدائن . أضف إلى هذا — على سبيل التذكرة — المطالب التى تقدم بها منذ مستهل القرن الثالث الهجرى أعقاب مزعومون لأخى[٣] أو لبنات[٤] سلمان — وقدم الزيارات إلى قبره فى المدائن .

وفى مقابل هذا نرى ، كما سنعرف بعد ، أن نقد هوروفتس يلوح مقنعا فى كثير من النقاط التفصيلية .

وقد استأنف ايڤانوف — ونحن ندين له بمعرفة «أم الكتاب» ، وفيه تحتل الأسطورة الغنوصية لسلمان مكانة خاصة — فرض هوروفتس (دون أن يكون فى هذا متأثراً به)

(١) راجع العكبرى ، فى كتابى « مجموعة نصوص » *Recueil* سنة ١٩٢٩ ، ص ٢٢٠ س ١٢ ، حيث يجب ، تبعا للقرآن (٤ : ٦٨) أن نقرأ : شجر ، لا سخر . قارن : ابن تيمية ، « منهاج أهل السنة » ج ٣ ص ١٩ .

(٢) يوسف المِزّى ، « تهذيب الكمال» ص١٢٩ ا ؛ ابن حجر ، « الإصابة » تحت رقم ٣٧٧٩ الخزرجى ، « الخلاصة » تحت المادة .

(٣) مابنداذ ، رئيس قبيلة بنى فروخ (أبو نعيم ، «ذكر أخبار إصفهان» ، نشرة ديدرنج Dedering ص ٤) ؛ وفى عهد المأمون ، أظهر خلفه فى الجيل الرابع ، سبط غسان بن زاذان ، ورقة مزورة بإعفائه من الخراج (منسوخة عن المعاهدة النجرانية : أبو نعيم ، الكتاب السابق ، ص ٥٢ « نفس الرحمن » لحسين ابن محمد التقى الطبرسى النورى ، ص ٤٤ — ص ٤٥) ، وكان يعيش فى أرژن بالقرب من كازرون (راجع « فارسنامه ناصرى » ج ٢ ص ٢٤٩ ، ص ٢٨٨ ، الذى يجعل الصوفى أبا اسحاق كازرونى المتوفى سنة ٤٢٦ هـ من أوائل المسلمين من بين هذه الأسرة التى ظلت مزدكية) . — وفيما يتعلق بالنسبة الروحية لمؤيد سلمانى ، راجع حمدانى : « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » *JRAS* سنة ١٩٣٢ ص ١٢٩ .

(٤) ابنتان فى مصر وواحدة فى أصفهان متزوجة ؛ تبعاً لقطن بن ابراهيم (المتوفى سنة ٢٦١) الذى عرف أيضاً عن طريق وهب ، ابن حفيد « ابن سلمان ، عبد الله » ، عهداً مزيفاً بالمكاتبة (الخطيب البغدادى ، « تاريخ بغداد » طبعة القاهرة ، ج ١ ص ١٧٠ ؛ وفى سنة ٥٣٠ هـ ادعى واعظ فى أسعد أباد أنه من صلب سلمان (« نفس الرحمن » للطبرسى النورى ص ١٤٢) على زعم أن سلمان تزوج من مولاة كندية (بقيرة ، كما فى طبقات ابن سعد ، نشرة سخاو ؛ أو صَفوة ، كما يقول الششترى) . — لكن الأخبار القديمة ، وعليها جرى القلندرية ، تقول إن سلمان مات ليس فقط دون أن يتزوج ، بل وأيضاً وهو عار عن شهوة الجنس (« نفس الرحمن » ص ١٤٣) .

الخاص بالصبغة الإيرانية لتلك الأسطورة ، لكن على صورة أكثر تنويعاً وأدعى إلى القبول ؛ فالأمر لم يعد يتعلق باختراع منذ البدء ، بل بتعديلات ، ليست شعوبية عنصرية ، بل دينية ذات أصل مانوى .

ولنوضّح هذا . ليس من الممكن أن نعزو اختراع صورة سلمان لتأثيرٍ حضارى فارسى ، فى الكوفة التى لم تبدأ شوارعها تأخذ أسماء إيرانية إلا فى سنة ١٣٢ هـ لما أن غزاها جيش العباسيين الخراسانى ؛ والثورتان اللتان قام بهما الموالى فى سنة ٤٣ هـ و سنة ٦٧ هـ بالكوفة كانتا أيضاً ذواتى طابع عربى (يجب ألا ننسى أن اللغة الفارسية لم تبعث فى صورة أدبية و بفضل الشعوبية إلا فى القرن الثالث) . بيد أن إسلام الحمراء ، وهم حاميات فارسية (أصبحت عربية فى الحيرة واليمن) ، فى سنة ١٤ وسنة ١٧ هـ ، واستيطانهم الكوفة والبصرة (وربما المدائن أيضا) وتقويتهم بالموالى من أبناء السبايا الفارسية اللائى أُخِذْن فى عين التمر وجَلُولاء (من سنة ١٢ إلى سنة ١٧ هـ) ، حينما يصبحون شبابا ، نقول إنهؤلاء كونوا وسطاً هجينا ، فى الكوفة خصوصا ، وفى هذا الوسط حدث غليان فكرى هو ما يسمى باسم الغنوص(١) ، كان نتيجة للاتصال بالإسلام الناشىء المجدّد للتوحيد الذى جاء به إبراهيم ، مثلما حدث للمسيحية الناشئة فى بلاد الجليل . و إذا كان الغنوص قد ولد فى المسيحية من أصول سامرية و يونانية ، فقد نشأ فى الإسلام عن أصول مانوية ، أعنى آرامية و إيرانية . وفى كلتا الحالتين لم تكن المسألة مسألة محاولة توفيق عقلى بين فلسفة العلوم و بين اللاهوت — فذلك شىء متأخر — لكنها مسألة الإيمان الحارّ بعقيدة جديدة تقوم على الخوارق من جانب وسط ذى حضارة عريقة يتأمل الكون المحسوس — تحت ضوء عقائده الجديدة — من خلال المنشور المضىء لأساطيره القديمة(٢) .

---

(١) اقترح بلوشيه Blochet («مجلة الدراسات الشرقية » *RSO* جـ٢)هذا اللفظ : غنوص gnose للدلالة على كل المذاهب المستورة الفارسية الإسلامية ؛ لكن الأولى تحديد مدلوله .

(٢) من ذا الذى كان فى الكوفة بمثابة « دوسيثيوس »* بالنسبة إلى هذا المبشر الأول ؟ يمكن أن يتجه التفكير إلى رشيد الحجرى ؛ بيد أننا لا نعلم عنه إلا الشىء الضئيل ، ولا يرتبط بسلمان إلا بإسناد واحد ، ودوره كباب (عند النصيرية) . والعناصر ذات الطابع الإيرانى الواضح فى أسطورة سلمان جاءت متأخرة : الأعياد الشمسية (نوروز ، مِهرجان : عند النصيرية) ، والأيام السعيدة المشئومة فى الشهر الشمسى (« نفس الرحمن » ، ص ١٣٦) .

وليس المجال هنا مجال بيان تكوين هذا الغنوص الإسلامى ، ولا عرض الدور الأساسى الذى قامت به الشيعة فى هذا التكوين ، أو توضيح ما أخذته السنة عنه بطريقة مستورة — من العقل الأول إلى النور المحمَّدى — إنما نريد هنا أن نسجل ، مع ايڤانوف ، هذه الحقيقة وهى أن بعضا من ملامح يزدان [إله الخير فى المانوية] ومن الإنسان الأول عند المانوية الشرقية ، قد انعكس على صورة سلمان التاريخية ، فى ذلك الوسط الهجين الحمراء الكوفة الذين علمهم أحلافهم العرب — من تميم وعبد القيس — كيف يعْرفون سلمان ويحبونه .

٢

تحليل « خبر سلمان » الخاص بإسلامه

« خبر سلمان » حديث مفرط الطول إن قورن بنظائره مما يتصل بغيره من الصحابة ؛ وهو قديم ، فحوالى سنة ١٥٠ — ١٧٥ هـ كان معروفا بسبع أو ثمانى روايات مختلفة : رواية أبى إسحق السبيعى (المتوفى سنة ١٢٧ هـ ، وقد رمزنا له بالحرف : ا) وإسماعيل السُّدِّى (المتوفى سنة ١٢٧ — ورمزه : ب) وعبيد المُكْتِب (المتوفى سنة ١٤٠هـ؟ — ورمزه : حـ) ، وابن إسحق (المتوفى سنة ١٥٠هـ — ورمزه ى) ، وعبدالملك الخثعمى (المتوفى سنة ١٨٠هـ — ورمزه هـ) ، وسيار العَنَزى (المتوفى سنة ١٩٩ هـ — ورمزه و) ، وعلى بن مَهزيار (المتوفى سنة ٢١٠ — ورمزه ز)(١) .

سلمان أصله من فارس من أسرة نبيلة من أساورة فارس (ا ، ب)(٢) أو من دهاقين َجىّ بالقرب من إصفهان (حـ ، ى ، و) ؛ ولد فى رامْهُرْمُز (فى قول عوف الأعرابى المتوفى سنة ١٤٦ هـ)(٣) أو فى أرژن قرب كازرون ، ونشأ على دين المزدكيــة(٤) باسم مابِه بن بودخشان (فى قول ابن مَنْده)(٥) أو روزبه ابن مَرْزُبان(٦) — ثم اعتنق المسيحية بعد رحلة أو زيارة أو صيد (مع أحد الأمراء : ب) ، سمع فى أثنائها إما تراتيل فى إحدى الكنائس

(١) ا . حافظ الأصفهانى ورقة رقم ١٧٥ ا (الرواية أصلية ؟) (وابن سعد جـ٤ ق ١ ص٥٨ (موسّعة ؛ ترجمة هيوار ق ١ ص ٨ — ١٠) ؛ ب . الطبرى ، تفسير القرآن ، جـ ١ ص ٢٤٤ ؛ ترجمة هيوار ، ق ١ ص ٥ — ٩ — ؛ جـ . أبو نعيم ، « ذكر أخبار إصفهان » ، نشرة ديدرنج ، ٥٠ والمزى ، الموضع المذكور — ى . الخطيب البغدادى ، تاريخ بغداد ، جـ١ ص ١٦٤ — ص ١٦٩ ؛ اختلاف فى الرواية عند الحسين الطبرسى النورى ، « نفس الرحمن » ص ١٢ ؛ ترجمة هيوار ق ١ ص ٣ — ٨ — هـ . رواه التلعكبرى ، وورد فى « نفس الرحمن » ص ٢٤ — و . رواه ابن منده ، وورد فى : أبو نعيم : « ذكر أخبار أصفهان » ٥٠ — ٥١ ، والمزى ، الموضع المذكور — ز . مقتبسات ورادة فى ابن بابويه « الغيبة » ٩٦ — ٩٩ .

(٢) أساورة سابور (الطبرى جـ ١ ص ١٧٧٩) .

(٣) حافظ الإصفهانى : « سِير الأسلاف » مخطوطة باريس برقم ٢٠١٢ ورقة ٧٥ ب — ١٧٧

(٤) أو كان موحداً منذ ميلاده بمعجزة إلهية (تورننج Thorning ص ٨٦) .

(٥) المزّى : الموضع المذكور .

(٦) عند النصيرية ؛ وابن بابويه يذكر هذا الاسم (« صباح الخير » ؛ « ماهيه » = « شهراً سعيداً ») .

أو مواعظ راهب فى كهف[١] ، فأعجب بها . وعزم على أن يحيا حياة ديرانية ، وأن يمتنع عن اللحوم التى يذبحها المزدكية[٢] (أو التى تذبح بعد تعذيبها ، حـ) وعن الخمر — فهاجر وتنقل من مدينة إلى مدينة نازلاً عند شيوخ الزهد . وهذه المدن هى إما : مدينة مجهولة وحمص والقدس (ا) ، أو : دمشق والموصل ونصيبين وعَمّورية (ى ، هـ) ، أو : أنطاكية والإسكندرية (ز) . ثم غادر المدينة الأخيرة لما أن علم بقرب ظهور نبى « فى أرض تيماء » (ا) . بيد أن أدلاّءه فى الطريق وكانوا من الأعراب (ا ؛ ويحددهم ا و ى فيقولان إنهم من بنى كلب) خانوه وباعوه عبداً ، إما فى وادى القرى أولاً (إلى يهودى : ى) أو من بعد فى يثرب (قبل أو بعد السنة الأولى للهجرة) إلى يهودى من بنى قريظة (عثمان بن الأشهل)[٣] أو إلى امرأة (بعد هذا اليهودى) من قبيلة جُهَيْنة (ب) أو سُلَيْم (حـ) أو من الأنصار (خالصة ، ابنة أحد أحلاف بنى نجار) ، قام بحراسة أعنابها[٤] . فلما سمع بمحمد ذهب إليه ، إما فى مكة : دلّته امرأة عجوز من أصفهان[٥] ، أو فى قُباء (قرب المدينـة) . فتعرّف فيه العلامات الشخصية الثلاث التى كان يبحث عنها : رفضه الصدقة لنفسه (كان لا يستخدم لمأكله الخاص ما يُتَصدق به لغذاء جماعته) ، قبول الهدايا الشخصية لمأكله الخاص ، ووجود خاتم النبوة عليه ، وهو قطعة لحم ناتئة على غُضْروف الكتف الأيمن — وتنتهى هـذه الرواية بالمكاتبة : أُعْتِق سلمان نظير غرس ثلثمائة وَدِيّة من النخل لسيده وأربعين أوقية من الذهب ؛ واشترك فى دفع هذه الفدية إخوانه فى الدين الجديد (قدم منها سعد بن عبادة ٦٠ ودية) .

فإذا قارنا روايات هذا الخبر السبع هذه وجدنا أن بعض التعديلات الخفيفة ، البارعة ، تكفى لتبديل بعض الأخبار ، مع بقاء الإطار العام سليماً فى مجموعـه ؛ — فسرد

---

(١) لم يذكر هنا لفظ « فارقليط » : وهذه صياغة قديمة جديرة بالتسجيل . وأكل أستاذه الأول للصدقة سراً يذكرنا بتورميدا Turmeda .

(٢) يدهش هيوار من هذه الواقعة ، ولـكنه ينسى بهذا أن الإسلام قد وضع هذه القاعدة ، وبول Buhl يذكر ذلك ، منذ دخوله البحرين (أبو يوسف ، « الخراج » ، ترجمة فاينان Fagnan ، ص ١٩٨ — ص ٢٠٠ ؛ « طبقات » ابن سعد جـ ١ ق ٢ ص ١٩ س ٨) .

(٣) أبو نعيم : « ذكر أخبار أصفهان » ص ٥٢ .

(٤) الكازرونى (المتوفى سنة ٧٥٨ ، وورد فى « المنتقى » : أورده « نفس الرحمن » ، ٢٣) ؛ تورنتج ، ٨٧ ؛ والخصيبى يقول عنها إنها يهودية ملعونة ، « نفس الرحمن » ص ٢٣ .

(٥) أبو نعيم ، ٧٦ .

مشايخ سلمان فى الزهد (وعددهم يزيد من ثلاثة إلى عشرة) قصد به تارة إلى أن يكون بمثابة ترتيب تصاعدى يفضى بسلمان إلى أن يكون على اتصال مباشر بوصىّ المسيح أو بالمسيح نفسه (فى تجليه له فى المدينة) — وطوراً إلى ملء الفترة (من ٢٥٠ إلى ٥٠٠ سنة) ما بين المسيح ومحمد، مما يجعل من سلمان معمَّراً معاصراً لكليهما. و إذا كان قد حدث حقاً أن أحد الأرقاء (رقيق؛ أو قِنّى)[1]، قدّم إلى النبى هدية، فإنها إما أن تكون نتيجة بيع حَطَب محتطب أو دراهم مقتصدة أو تمر ملتقط. ومسألة نجاة روح آخر مشايخ سلمان من الزهاد قد أبدى السُّدّى والخثْعمى رأيهما فيها بالإيجاب، بينما أجاب عنها السبيعى سلباً (ا). — والعنصر المشترك الوحيد الذى بقى كما هو فى كل الروايات (بغض النظر عن مسألة خاتم النبوة)، هو التعارض بين الهدية والصدقة. وهو تعارض شائق لقدمه، وفضلاً عن هذا فلعله ليس شيئاً آخر غير صورة أولية للاعتراضات الخاصة بالزهد مما وجهه أبو ذرّ [الغِفارى] ضد عثمان؛ وعلى كل حال فهذا التعارض يجهل المعنى «العقارى» الذى كانت الكلمة «صدقة» قد اتخذته فعلاً أيام عثمان وفى الدعاوى التى أثيرت بين آل علىّ[2]: مما ضايق كثيراً من الشراح الشيعة[3].

و بعد إعتاق سلمان، كيف أمكن ضمّه، وهو غير عربى، إلى الجماعة الناشئة فى المدينة؟ ما دام قد أعتقته جماعة، فكان يجب أن يكون مُعْتَقاً لجميع الذين ساهموا فى هذا العمل؛ ومع هذا فقد عرف فيما بعد على أنه مُعْتَق شخصى[4] للنبى. وحلاً لهذه الصعوبة،

(١) «نفس الرحمن» ١٧، ٢٢.

(٢) الهدية (وخصوصاً الفىء) شىء نبيل، أما الصدقة فشىء دنىء. ثم إن اللفظ «صدقة» قد اتخذ المعنى غير السىء وهو «رأس مال عقارى للأسرة». والصدقة المشتركة لآل على قد أثارت كثيراً من المنازعات والقضايا فى سنة ٩٠ هـ (ابن عساكر جـ ٥ ص ٤٦٠) و سنة ١١٣ هـ (الطبرى عن سنة ١٢١؛ راجع الكشى ص ١٨٨؛ لامانس Lammens: «فاطمة» *Fatima* ص ١٠٠ تعليق ٤ و ص ١١١ تعليق ١)، فضلا عما حدث بالنسبة إلى فدك؛ وكان لدخل آل على، منذ القرن الثالث، أربعة موارد: ٧ حيطان (بساتين) بالمدينة (وقف أهلى)، ٤ إقطاعات (ياقوت، معجم البلدان» جـ٣ ص٩٠٦، حـ٤ ص ١٠٣٩)، والعطاء من بيت المال، والهبات التى يقوم عليها الصيارفة (وأنا بسبيل تحضير مبحث فى هذا).

(٤) الكلينى: «الكافى» ص ١٤٩ — ص ١٥٠؛ «نفس الرحمن» ص ١٠ — ١١؛ راجع أيضاً كيتانى، جـ ٥ ص ٢٨٩؛ ابن طاوس، «الطرائف» ص ٧٩. وقارن السورة رقم ٣٦: آية ٢٠.

(٤) فيما يتصل «بالولاء»، راجع لامانس: «معاوية» *Moawia*، جـ ١ ص٢٥٦ — ص٢٥٧، «الاستيعاب» جـ ٢ ص ٤٣٧.

جعلوه يشارك بالمدينة فى عملية «المؤاخاة» التى أُوخِى فيها — قبل بدر — بين المهاجرين، واحداً بعد واحد، و بين مضيفيهم من الأنصار. فلمن صار « أخاً » ؟

١ — لأبى الدرداء عويمر الأنصارى[١]، أو لحُذَيْفة وهو مهاجر حليف للأنصار قد اختار الأنصار[٢]، وفى كلتا الحالتين يكون سلمان قد عُدّ من بين المهاجرين ويكون قد عرف الرسول فى مكة قبل السنة الأولى للهجرة، اللهم إلا إذا كان للفظ «مهاجر» ها هنا، بالنسبة إلى هذا الأجنبى، المعنى المعروف فى جنوب الجزيرة: « من صار من أهل المُدُن » (هنا، هجر = مدنية ؛ — ولا أجرؤ على التفكير هنا فى الكلمة السريانية: مَهْجَر = متخذ للإسلام[٣] —) ؟

٢ — لأحد المهاجرين: أبى ذر الغفارى[٤] أو مِقْداد حليف بنى زهرة[٥] ؟ وعلى هذا يكون سلمان قد وضع فى نطاق قبيلة جهينة بالمدينة، وقد كان فيها عبداً.

وهذا الاختلاف لا يقتضى بالضرورة، كما ظن هوروفتس، أن سلمان لم يشترك فى عملية المؤاخاة ؛ فالزُّهْرى الذى يشايعه هوروفتس هنا فى هذه المسألة، كان عاملا مأجوراً للأمويين، وكان يهمه أن يضع من قيمة شاهد يمجّده الثائرون من الشيعة، وذلك بتأخير تاريخ إسلامه إلى ما بعد موقعة بدر، و إطالة وقت إعتاقه بحيث يدخله مباشرة ضمن الجماعة على أنه مُعْتَق للنبى، وذلك فى سنة ٥ هجرية.

حديث « سلمان منا أهل البيت »

تقوم فكرة وثاقة صلة سلمان بالنبى وأهل بيته — إبان حياة سلمان — على هذا الحديث: « سلمانُ مِنّا أهل البيت »[٦]، إلى جانب بعض حكايات ليست بذات أهمية.

(١) رأى أهل السنة (البخارى). « طبقات » ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٦٠.
(٢) ابن عيينة (« طبقات » ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٦٠).
(٣) حرفياً: « صار ابن هاجر »: ف. ناو: العرب المسيحيون سنة ١٩٣٣ ص ١٢٩ — ص ١٣٢ F. Nau: *Les arabes chrétiens*.
(٤) رأى كتب الباقرية، ورأى الكلينى.
(٥) رأى الغلاة والإسماعيلية (« نفس الرحمن » ، ٨٦).
(٦) أهل البيت فى سورة ٣٢: آية ٣٣ = زوجات الرسول (لامانس، « فاطمة » ٩٩) ؛ لكن فى التصلية، آل = أهل = ذرية ؛ وفيما يختص بالصدقة التى كانوا يعيشون منها، أهل البيت = مائة من الأفراد تقريباً: الزوجات والعبيد، ولكن أيضا آله ومواليه المحرّرين.

وهذا الحديث يرويه المحدثون من أهل السنة على أن الرسول نطق به سنة ٥ هـ أثناء غزوة الخندق ؛ وذلك أن الرسول قد أنهى المنافسة بين المهاجرين والأنصار ، وقد تنازعوا سلمان ، بأن ألحقه بمواليه الشخصيين (ومعنى هذا أنه لم يكن بعدُ مولى له ؟) . والحديث يقوم على رواية واحدة لراوٍ من المدينة هو كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف اليشكرى (توفى سنة ٨٠ هـ) ولم يعترف به (« ويقال ») ابن هشام والواقدى بوضوح[١] . والمناسبة التى أتى بها ابن كثير غير كافية ، فهى تعلّة متخيَّلة للتخفيف من معنى هذه الكلمة المشهورة .

والحق أننا لو عنينا بجمع الاقتباسات الأقدم عهداً ، لشاهدنا أن هذه الكلمة مأخوذة عن عبارة مسهبة تلخص شمائل سلمان فى أربعة فروع ، وهى عبارة لا يمكن أن تكون قد قيلت إلا بعد موت سلمان ، ووضعت على لسان أحد الأئمة : علىّ أو باقر . وها هى ذى :

(١) سلمان « امرؤ منا وإلينا أهل البيت : (٢) ومن لكم بمثل لقمان الحكيم ! (وفى روايات نادرة يستبدل بها : (٢َ) وكان بحراً لا ينزف ولا يدرك ما عنده) ؛ (٣) عَلِمَ العلم الأول والعلم الآخر (فى بعض الروايات : أدرك علم الأولين والآخرين) (ويوجد بدلا منها أحياناً : (٣َ) أدرك علم الأول وعلم الآخر — أو (٣ً) وقرأ الكتاب الأول والكتاب الآخر ؛ (٤) والجنة تشتاق إليه كل يوم خمس مرات »[٢] .

والحديث له هنا تمام معناه وقوته : فالمسألة هنا مسألة تقويم ما فعله سلمان ، بنوع من التبنّى ، الشخصى لا القَبَلى ، أو بالأحرى بنوعٍ من التنصيب والتولية ، ونعنى بما فعله ما كتبه من توجيهات مذهبية أو تنبؤات منسوبة إليه ، أو أقوال شفوية تتعلق بالتفسير . والحديث على هذه الصورة المركبة (ويجب ألا نظن أن الصورة الأبسط لعبارة ما هى الأحق بأن تكون الأقدم) — نجده عند دهاق بن مزاحم الهلالى (المتوفى سنة ١٠٥ هـ : ١+٢+٣)[٣] وعند أبى حرب ، ابن القاضى أبى الأسود الدؤلى (بنفس المقدار) وكذلك عند ابن جريج (المتوفى سنة ١٥٠ هـ وأبى البَخْتَرى : ١+٢+٣)[٤] . هذا فضلاً عن الشيعة : المعتدلين :

---

(١) ابن هشام ، ذكره السهيلى ، ج ٢ ص ١٩١ ؛ « نفس الرحمن » ، ٣٦ .

(٢) أضيف هنا (٤) ، وهو لا يوجد إلا فى «سياحت نامه» لأوليا شلبى (أورده تورننج ، ٨٧) لأن ١ + ٢ + ٤ = النص التقليدى لصيغ النقابات .

(٣) أورده الدهاق عن نزال بن صبره الهلالى (المزى ، الموضع المذكور ؛ قبل أبى حرب) .

(٤) ابن سعد جـ٤ ق ١ ص ٦١ ؛ حافظ الأصفهانى ، ورقة رقم ١٧٧ .

زرارة (المتوفى سنة ١٤٨ : ٣+٢َ+١ ، وفى صورة مشروحة عند الخثعمى المتوفى سنة ١٨٠)، وحريز (٣َ) وابراهيم الثقفى (المتوفى سنة ٢٨٣ ، كما ورد فى كتاب « الغارات » : ٢+١) ؛ والمتطرفين : المفضل (المتوفى سنة ١٧٠: ٢َ+٣َ) والبرقى (المتوفى سنة ٢١٠ ، ٢َ+١+٢ً). وهم يذكرون جميعاً أنهم نقلوه عن أصبغ (١+٢+٣َ) والحارث (١+٣+٢)[١]. وكل اختلاف فى الروايات هنا مصبوغ بغرض خاص ذى مدلول مذهبى . — فمثلا : (٣) « العلم الأول والآخر » = الماضى + المستقبل — ، أو تنزيل + تأويل ، ولكن «علم الأوائل والأواخر » = الأخطاء القديمة (الإسرائيلية) والأمثال المحمدّية ، — « علم الأول والآخر » = علم محمد وعلى (المعنى السينى) فى رأى حريز والمفضل . — (٢) « بحر لا ينفد » يشرحها المفضل تبعاً للآية ٢٦ من سورة « لقمان » مما يوحى بأن سلمان يهيمن على سبعة نقباء ، بدلاً من أن يكون أحدهم . — وتبعاً لمفيد (٢َ+١+٢ً) يضع البرقى فى النهاية مكان الإشارة إلى لقمان شرحاً يحتمل أن يكون خَطّابياً (٢ً : « سلسل يمنح الحكمة ويؤتى البرهان »[٢]) . وهذه الوفرة التى ظهرت منذ مستهل القرن الثانى تدل على أن هذه العبارة الكاملة لا يمكن أن تكون متأخرة عن السنوات ٥١ — ٦٠ للهجرة .

وما دام سلمان قد جُعِل أحد « أهل البيت » بوصفه مولى ، فقد قيل إن اسمه مذكور من بينهم فى ديوان العطاء أيام عمر ، فسجّل على أنه يتناول من ٤٠٠٠ إلى ٦٠٠٠ درهم[٣]، — وهو رقم استثنائى ، لأن سلمان لم يشهد موقعة بدر ، ولهذا فإن لهوروفتس الحق فى تجريح هذه الحجة الزائفة .

بيد أن كتب الفِرَق تقدم لنا ، بطريقة مستقلة ، إدعاءً غريباً . فمنذ سنة ١٢٨ هـ أخذت الصيغة « أنت منّا أهل البيت » التى تعبِّر عن تبنى النبى لسلمان ، قيمة دينية لا شك فيها بدليل أن المطالِب بالخلافة العباسى ، ابراهيم ، قد استخدمها بجِد : حينما خوَّل أبا مسلم [الخراسانى] المشهور (مولاه منذ سنة ١٢٤) فوق كل طبقات عمّاله ، تفويضاً كاملاً فى

---

(١) الكشى ، ٨ ، ١١ ؛ « نفس الرحمن » ، ٢٤ ، ٥٢ (راجع الاستراباذى ، ٩٤ — ٩٥) ، ٥٠ — ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) كلمة قالها النبى : « نفس الرحمن » ٥٠ — ٥١ ، ٣٠ : « السلسل = جعفر الماء » .

(٣) فى قول الحسن البصرى (كذا !) ، من طريق هشام بن حسان (« طبقات » ابن سعد ، جـ ٤ ق ١ ص ٦٢) .

كل سلطاته الشخصية [١] ؛ كما يشعل باسمه الثورة المطالبة بالخلافة فى خراسان ، فى يوم الفطر (فطر = نطق = انقضاء السكوت والسر ، عند أهل السر والحقيقة) . وهذا التفويض هو الذى خول لأبى مسلم من بعد بالمطالبة ، لا بالإمامة ، ولكن بدور « السِّين » [٢] . — وهذا الدور العالى ، دور السين ، أى دور النقيب الموحى إليه ، هو الذى إدعاه أبو الخطاب — وكان لقبه فى البدء « مولى بنى هاشم » [٣] — فى سنة ١٣٨ ﻫ بالكوفة ، قائلاً إن الإمام جعفر اعترف له به ، متخذاً صيغة أخرى — مُدَشِّنة له — غنوصية ، يُزْعَم أن محمداً استخدمها متحدثاً عن سلمان [٤] ؛ وقد أنكر الخطَّابية أن يكون آل على قد قدر لهم قدراً سابقاً أن يكونوا أئمة بمجرد كونهم من نسله ، وقالوا إن الاختيار الإلٰهى بالتبنى الروحى هو وحده المعتبر ، وعلى هذا لقبوا سلمان ، لا بلقب « محمَّدى » وإنما بلقب « ابن الإسلام » [٥] ، كما لقبوا خليفته أبا الخطاب بلقب : « أبو إسماعيل » [٦] .

وبدون أن نتخذ الفرض الذى قال به أحمد أغا أوغلى خاصًّا بالجماعة السرية المعارضة لأهل السنة التى يقال إن سلمان كوّنها من بعض الفرس الذين اعتنقوا الإسلام — وهى نظرية فى تماثل مع نظرية سيف (وقد أخذها فريد ليندر وأحمد أمين) وتتصل بالمؤامرة ضد أهل السنة التى دبرها ابن سبأ ، أحد اليهود اليمنيين — يجب أن نصرّح بأنه منذ نهاية القرن الأول كانت لتلك العبارة الخاصة بسلمان (« سلمان منا أهل البيت ») [٧] قيمة دينية لدى المتآمرين الشيعة ، بمعنى أنها تفترض مشاركة سلمان فى الوحى المنزّل على النبىّ ، وهى

---

(١) الطبرى ج ٢ ص١٩٣٩ ، (قارن ص١٩١٦ ، وتحت سنة ١٢٩هـ) ؛ المقريزى ، «النزاع» ، ص ٥٠ . قارن الكشىّ ، ١٣٦ ، القاضى نعمان ، « الدعائم » ج ٢ ص ٢١٠ ، و «مجلة ڤينا لمعرفة الشرق » WZKM ج ٤ ص ٢٢٦ س ٥ .

(٢) أنظر بعد ص ٣٩ .

(٣) الذهبى « ميزان الاعتدال » ج ٣ ص ٦٤ س ٦ — ٧ وفى نهاية الصفحة .

(٤) أنظر بعد الملحق رقم ١ .

(٥) النوبختى : « فرق الشيعة ، ٣٩ ؛ ابن منده (أورده المزى) ؛ « نفس الرحمن » ، ٣٣ . (قال لهجبريل : « أنت منا ») . راجع سورة ٥ : آية ٢١ .

(٦) قارن ص ٢٧ تعليق رقم ٢ ؛ هنا « أبو » يقصدبه « أبو » الإمام السابع ، اسماعيل بن جعفر (المقداد ، أورده الكشىّ ص ٢٠٨) . وعلى العكس نجد ابن القداح « سيتبناه » ابن اسماعيل .

(٧) فسر ابن العربى هذه الصيغة تفسيراً يقوم على التقدير السابق من الله لهذا الأمر (« الفتوحات » ف ٢٩ ، ج ١ ص ٢١٩) : غفِرت ذنوب سلمان مقدماً .

قيمة لا تزال محتفظة بها حتى اليوم لدى الإسماعيلية والنقابات الحرفية : فيها ربط وثيق بين سلمان و بين النبي فى وقت نزول القرآن .

العبارة « كرديد و نكرديد »

هذه عبارة تُعْزى إلى سلمان ، نسبتها إليه الأحاديث الزيدية والأحاديث الإمامية والإسماعيلية معاً ، وهى لهذا سابقة فى ظهورها على السنوات ١١٣ — ١٢١ هـ . ذلك أن سلمان — فيما يروون — لما رأى أن القوم تسرّعوا فى انتخاب أبى بكر فى بَيْعة السقيفة ، قال متأسفاً — فى شيء من التحفظ الزيديّ — أمام شهود : « عملتم وما عملتم » (بالفارسية : كرديد و نكرديد) ، وهى كلمة كثيرة الغموص . فهل كانت الصيغة الأصلية لهذه العبارة فارسية ؟ من غير الواضح أن يكون سلمان قد استعاد فى المدينة وفى سنة ١١ هـ لغته الأصلية كما يُرْعى إليه سمع جمع من العرب ، بينما نجد من المقبول أن يكون الحمراء من الشيعة فى البصرة أو الكوفة بعد هذا بعشرين سنة قد أشاعوا هذه العبارة فى صيغتها الفارسية .

والواقع أنها تظهر أولا على صورة قديمة (فصيحة أو عامية) عند أحد البصريين وهو أبو عمران عبد الملك بن حبيب الأزدى الجونى (المتوفى سنة ١٢٨ هـ ؛ وهو شيخ الضُّبَعى الشيعى المتوفى سنة ١٧٨ هـ) وأوردها المدائنى (المتوفى سنة ٢١٥ هـ ؛ فى البلاذرى)[(١)] : « كرداذ و نا كرداذ » . وفى نفس الوقت تقريباً نراها فى صيغة عربية « أصبتم وأخطأتم » فى مصدرين زيديين من اللطيف أنهما أولجا فيها زيادات متباينة : حبيب بن أبى ثابت (المتوفى سنة ١١٩ : وأورده ابن شبه المتوفى سنة ٢٦٢ : أصبتم ذا السنّ منكم ولكنكم أخطأتم أهل بيت نبيكم) وجرير بن المغيرة (وهو غير معروف ، ولكن فضّله محمد بن قدامة الجوهرى المتوفى سنة ٢٣٧ فى كتابه « السقيفة ») : أصبتم الخِيرَة وأخطأتم المعدن[(٢)] .

(١) البلاذرى : « الأنساب » ، مخطوطة باريس رقم ٦٠٦٨ ، ورقة ٣٨٧ ب . قارن « خُرْشاذ » بدلا من « خرشيذ » أورده رتر ، فى الضميمة إلى نشرته لكتاب « الفرق » للنوبختى ، ص ٩ س ١٠ (پاول كروس) ؛ والصيغة المزدوجة راوندى وريوندى .

(٢) « طبقات » ابن سعد جـ ٦ ص ٢٢٣ ؛ ابن أبى الحديد ، « شرح نهج البلاغة » جـ ١ ص ١٣٢ س ٩ من أسفل ، وقارن ذلك بما ورد فى ص ١٣١ س ٣ من أسفل من الكتاب نفسه ، جـ ٢ ص ١٧ و جـ ٤ ص ٢٢٥ .

ولنلاحظ أن حبيباً هذا قد نقل إلى سيف روايات رجلين من الحمراء هما ماهان وسفيان .

ثم نجدها من بعد عند الإمامية الذين أقرّوا بها — ولعل ذلك لأسباب من المجادلات والمناظرات الزيدية — منذ أبان بن تغلب (المتوفى سنة ١٤١) على الصورة الفارسية الفصيحة (مثل الإسماعيلية) : « كريد و نكرديد » (بالعربية : « فعلتم ولم تفعلوا = أسلمتم وما أسلمتم »)[١] ؛ وهم يحوّلون معناها بلطف وفقاً لتأويل (سجّله « الشافى » للسيد المرتضى)[٢] يرجع إلى منحولين قديمين جداً هما « خطبة » سلمان و « الكتاب » المنسوب إلى سُلَيْم بن قيس[٣] : شارحين بهذا الصيغةَ العربية القديمة (الزيدية) : « أصبتم وأخطأتم » ، (أى أنكم أتبعتم مَثَل السوء ، مثل بنى إسرائيل الذين ثاروا على هارون[٤] وحِدْتم عن المثل الأعلى ، وهو أمر نبيكم بأن منعتم الإمامة من أهل بيته) .

أما الشروح الزيدية ، وهى أدعى إلى القبول ، فتقول : شرح جرير (وهو أقرب أن يكون جارودياً) : « أصبتم الخِيرَة وأخطأتم المَعْدِن » . وشرح حبيب (وهو أقرب إلى البُتْرية) : « أصبتم ذا لسن منكم وأخطأتم أهل بيت نبيكم » . وهذه العبارة التى استخدمتها الزيدية يجب أن تكون أقدم لأنها متبوعة ، عند الجونى وحبيب والمرتضى ، بفكرة عن البركة ذات أصل شعبى : « لو وليتموها عليًّا لأكلتم من فوقكم ومن تحت أقدامكم »[٥] .

ولنلاحظ أن العبارة[٦] لا تدل على أن سلمان قد احتج علناً فى سنة ١١ هـ ، وأنه حلق

---

(١) الطبرسى ، « الاحتجاج » ، ٤٣ ؛ « نفس الرحمن » ، ١٤٩ .

(٢) الطبرسى ، الكتاب نفسه ، ص ٤٤ ، « نفس الرحمن » ص ١٤٩ — ص ١٥٠ .

(٣) الكشىّ ، ص ١٤ س ١٥ ؛ الطبرسى ، الكتاب نفسه ٤٩ ، ٦٢ ؛ السيد الآمُلى ، « الكشكول » (« نفس الرحمن » ص ١٤٩) ؛ شهاب الدين شاه الإسماعيلى ، نشره إيڤانوف (« الرسالة ص ٤٩) .

(٤) تطبيق للآية ٣٠ من السورة ٢٠ على علىّ .

(٥) الطبرسى ، « الاحتجاج » ص ٦٢ .

(٦) أوردهادى ساسى(« الدروز » جـ ٢ ، ١٤٣) De Sacy وهيوار (ترجمة المقدسى ، «البدء » جـ ٥ ص ٢٠١) خطأ . وبعض الكلمات الفارسية الأخرى مثل بمير (السبيعى) ، خشاب (النهدى) جرج آمد (ثابت) يبدو أنها صادرة عن نفس الوسط فى الحمراء والدروز ينسبون إلى سلمان هذه العبارة « كرديوا بكرديدا وحق مَيزه بتريدا (ميره ببردى) . تفسيرها بالعربية : علمتم (كذا !) فعلمتم حتى غلبتم صاحب الأمر وتشبهتم بأوليائه وادعيتم ما ليس لكم بحق » (« رسالة التنزيه إلى جماعة الموحّدين » ؛ راجع البهاء العاملى : « الكشكول » (أورده النورى « نفس الرحمن » ص ١٤٩) .

رأسه وانتضى سيفه (وهو قول الإمامية) ؛ ولـكنها تدل — على خلاف ما يقوله هورونفتس — على أنه قبل اليعقوبى بقرن ونصف كانت الروايات العراقية تؤكد أن سلمان قد أثار مشكلة الإمامية الشرعية أثناء انتخاب أبى بكر . ولعل هذا جرى فى دائرة صغيرة جداً ؛ وسكوت المصادر عن ذكر هذا لا يدل على شىء ؛ فالمعاصرون لا يعلمون عن شئون الدولة إلا ما تقدمه لهم البيانات الرسمية المموَّهة ، ولا بد من انتظار نشر التصريحات الشخصية للشهود فيما بعد ، حتى تتيسر معرفة الحقيقة .

وفاة سلمان بالمدائن ؛ دعوى مجيئه العراق حليفاً لبنى عبد القيس

نقل ابن عبد البر (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ) عن الشَّعْبى (المتوفى سنة ١٠٣ هـ) الخبر التالى : « توفى سلمان فى عُلَيَّة لأبى قرة الكندى بالمدائن »(١) . وهذا التفصيل الدقيق يمكن أن يكون صحيحاً . وقد خلَّف لنا أبو قرة الكندى ، قاضى الكوفة سنة ١٧ هـ ، عن طريق ابن عمرو (وكان لا يزال حياً سنة ٨٣ هـ) طائفة من الأخبار عن سلمان تكوّن أهم مصدر كندى (قبل زادهان) ، ويدعى رواية آل أبى قرة(٢) .

وعلى كل حال فقد أقيم قبر سلمان فى المدائن منذ أن سمحت أول هدنة تلت الاضطهاد الذى عاناه الشيعة ، وهى التى مضت مدتها بين سنة ٢٠٤ وسنة ٢٣٢ هـ ، بأن يقيموا قبوراً لعلى والحسين . ذكر ذلك ابن شيبة السدوسى (المتوفى سنة ٢٦٢ هـ)(٣) من الزيدية . وذكره أيضاً المقدسى فى القرن الرابع ؛ وزاره الخطيب [البغدادى] وياقوت(٤) . ونحن حتى الآن بإزاء طائفتين من الزوّار : بعض النقابات السنية فى بغداد (الحلاقين والماشطين والحجّامين والجرّاحين) يأتون سنوياً فى النصف من شعبان (منذ القرن السابع) — ثم أفراد من الشيعة يأتون فى أوقات مختلفة فى عودتهم من النجف وكربلاء(٥) . وكانت المدائن لا تزال فى القرن السابع قرية من الفلاحين لا يسكنها إلا شيعة متحمسون (لم يكن يسمح للنساء بالخروج إلا بعد مغيب الشمس)(٦) . وكذلك كان شأنها فى القرن الرابع لما كانت هذه المدينة مركز الإسحاقية ، إحدى الفرق المغالية(٧) . بل وأيضاً قبل ذلك فى القرن الثانى ، لأن

---

(١) « الاستيعاب » (على هامش « الإصابة » لابن حجر) جـ ٢ ص ٦١ ؛ قارن الجاحظ ، « البيان والتبيين » جـ ١ ص ١١ س ١٣ .

(٢) ابن حنبل جـ ٥ ص ٢٤٣ .

(٣) « تاريخ بغداد » للخطيب البغدادى ، جـ ١ ص ١٦٤ ، ٣٧٤ ؛ خزانة الكتب الجغرافية العربية BGA بإشراف دى خويه جـ ٧ ص ٣٢١ .

(٤) المقدسى ، ١٣٠ ؛ تاريخ بغداد جـ ١ ص ١٦٣ ؛ ياقوت : « معجم البلدان » جـ ٦ ص ٤٤٧

(٥) سار وهرتسفلد ، « رحلة أثرية فى منطقة الفرات والدجلة » جـ ٢ ص ٥٨ .

(٦) القزوينى : « عجائب المخلوقات » جـ ٢ ص ٣٠٢ — ص ٣٠٣ ؛ « نفس الرحمن » ، ١٦٤ (بحسب مختصر باكوى) .

(٧) « تاريخ بغداد » ، جـ ٦ ص ٣٧٨ .

النوبختي يقرر لنا أن جميع من فى المدائن كانوا من غلاة الشيعة ، وذلك فى حديثه عن قيام فرقة الحارثية من بينهم ، وهى من الغلاة (قبل سنة ١٢٧ هـ)[١] ، ولها أحاديث خاصة بسلمان[٢] . ولو عدنا القهقرى أكثر ، للاحظنا أن ساباط ، وهى ضاحية فى غرب المدائن ، كانت بعد سنة ٣٧ هـ منفى وملجأ لأحد الغلاة وهو عبد الله بن وهب الهمدانى (= ابن سبأ المشهور)[٣] . وكل هذا يدعونا إلى القول بوجود إغراء لقبرٍ موجودٍ فيها من قبل يزوره الناس ، أولى من القول بأن هذا المكان كان مهيئاً لتلقى هذا القبر بالتبجيل والازدهار بافتراض وجوده فيه افتراضاً تعسفياً .

أما المشاهد الأخرى لسلمان فى دامغان وقُهاب (فى الشمال الشرقى من أصفهان) وسدود والقدس فهى محض افتراضات تعسفية ، ولا تظهر إلا فى القرن السادس[٤] .

وتاريخ وفاة سلمان غير معروف : « فى نهاية خلافة عمر » ؛ أو « فى خلافة عثمان » (الواقدى ، ابن سعد) لأنه « أقام بالكوفة فى خلافة عثمان » (ابن شيبة) . وفى القرن الثالث حدد جامعو الأحاديث السنية تاريخ وفاته بسنة ٣٦ هـ[٥] (قاسم بن سلّام الأزدى المتوفى سنة ٢٢٤ ؛ أبو عبيـدة زنجويه (— = مخلد) المتوفى حوالى سنة ٢٣٠ ؛ خليفة العصفورى المتوفى سنة ٢٤٠ ؛ قارن عبد الباقى بن قانى المتوفى سنة ٣٥١) ، لأن شهوده هزيمة بلنجر فى سنة ٣٢ هـ[٦] قد وضعت حد الابتداء لتأريخ وفاته . والبعض تقدموا

(١) النوبختى « فرق الشيعة » ص ٢٩ .

(٢) نقله ابن مؤسس المذهب ، يحيى بن الحارث إلى محمد بن إسحق البلخى (ابن أبى الدنيا ، « هواتف الجان » ، أورده « نفس الرحمن » ١١٠ : « راجع تاريخ بغداد » جـ ١٠ ص ٩٠ ؛ والذهبى « ميزان الاعتدال » جـ ٣ ص ٢٤) .

(٣) النوبختى : « فرق الشيعة » ، ١٩ .

(٤) مخطوطة إيڤانوف فى السبع عشرة والثلاث وثلاثين حرفة (بالفارسية) ؛ ياقوت « معجم البلدان » جـ ٢ ص ١٧٠ ؛ زكى باشا ، الموضع المشار إليه (فى آخر البحث) ؛ كاله فى « الحوليات الفلسطينية » Kahle : *Palästina Jarbuch* سنة ١٩١٠ ص ٧٩ — ص ٨٠ (اندثر الآن حسب ما يقوله الدكتور ل . ا . ماير L. A. Mayer .

(٥) المزى ، الكتاب المذكور ؛ ابن تغرى بردى ، مخطوطة باريس رقم ١٥٥١ ، ورقة ١٤٠ ؛ « تاريخ بغداد » جـ ١ ص ١٧١ . وفيما يتصل بتأريخ الوفاة سنة ٣٣ هـ ، راجع أبا نعيم والبندنيجى ؛ وبما قبل سنة ٢٢ هـ ، راجع ابن قتيبة .

(٦) هوروفتس ينكر ذلك ؛ قائلا إنه لابد وأن يكون خلط بينه وبين سمّيه ، سلمان بن أبى ربيعة .

بتاريخ وفاته إلى سنة ٣٣ هـ لأن ابن مسعود ، المتوفى سنة ٣٤ هـ ، قد دخل على سلمان عند الموت هو وسعد (بن مالك = أبو سعيد الخُدْرى) .

و إذا رجعنا إلى المصادر نجد أن آخر البيانات التاريخية الخاصة بسلمان تتعلق بالسنوات ١٤ إلى ١٧ هـ . وقد أوضح هوروفتس كيف أن مضمونها نفسه مشكوك فيه : دوره رائداً للجيش (١) ، ومفاوضته مع سكان المدائن من أجل أن يسلِّموا ، ثم قيادته الهجوم عابراً الدجلة سابحاً ، واختياره المكان الذى ستقام فيه الكوفة ، وتولية عمر له على المدائن (٢) . لكنا سنرى أنه يلوح أنه جاء العراق فى تلك السنوات . فإن معاذاً بن جبل المتوفى سنة ١٨ هـ يذكر سلمان على أنه كان لا يزال حياً (٣) . لهذا أميل إلى القول بأنه مات فى المدائن فيما بين سنة ٢٠ هـ وسنة ٢٨ هـ .

والأخبار حول موته مشكلة : فهى تروى أنه دعا بمسك وقال لزوجه انضحيه حول فراشى (٤) وحيّا أهل القبور ، وطلب أن يترك وحده ، وأن تترك الأبواب مفتوحة على مصاريعها : وكأنه فى انتظار رُوّاد مستورين . وهنا تقف الروايات السنية . أما الروايات الشيعية فهى منذ أقدمها عهداً تذكر بالتحديد أن هؤلاء ليسوا ملائكة ، و إنما هو علىّ انتقل بمعجزة من المدينة كيما يعينه فى ساعاته الأخيرة ؛ وهذه الأسطورة التى تضايق منها الخليفة المستنصر (٥) يلوح أنها قديمة ولعلها ظهرت مبكراً .

وفيما عدا هذه الاحتمالات المؤيدة لكون سلمان قد توفى بالمدائن ، لا يحدد الرواة شيئاً

---

(١) وكان ترجمان هذا الجيش هلال الهجرى (الطبرى جـ ١ ص ٢٢٢٥ ؛ أنظر بعد) .

(٢) لاشك فى أن « والى المدائن والجوخة » (الحارث أخا مروان الأول فى سنة ٣٤ ، وسعد بن مسعود فى سنة ٣٦ هـ) كان آنذاك حذيفة ، وكان مجرد محصّل للضرائب (البلاذرى ، « فتوح البلدان » جـ ٢١ ص ٢٨١) ، وتجادل معه سلمان بشأن أسماء من لعنهم النبى (ابن حنبل ، جـ ٥ ص ٤٣٧) ؛ وحذيفة ، وقد كان من غير شك شيعياً (قارن أبناءه الثلاثة) ، قد قبل هذا المنصب تقية ، كما فعل سعيد بن نمران لما أن أصبح قاضياً من قِبَل عبد الله بن الزبير .

(٣) ابن حنبل جـ ٥ ص ٢٤٣ ؛ ابن سعد ، جـ ٤ ق ١ ، ص ٦١ .

(٤) هذا المسك كان من غنائمه فى بَلنجَر ، أو بالأحرى فى جالولاء (سنة ١٧ هـ) . قارن بهذا تحنثه .

(٥) ابن سعد جـ ٤ ق ٢ ص ٦٦ ؛ فيما يتصل بغسل علىّ له ، راجع غزن بن جبريل التبريزى (المتوفى حوالى سنة ٦٥٥) فى « المناقب » ، ص ١١٣ — ص ١٢١ ؛ معصوم على شاه ، « الطرائق » جـ ٢ ص ٥ .

فيما يتصل بمجىء سلمان العراق وحياته به ، بعد مغادرته المدينة . بيد أن نقد الأسانيد المرتبطة بسلمان — وهو النقد الذى سنعرض له فيما بعد بمناسبة ذكر المراجع — يفيدنا ليس فقط فى تصنيف الأحاديث إلى فرَق حينما يؤيد مضمونُها ذلك ، مما يسمح غالباً بتأريخها ، بل وأيضاً فى جعلها تتجه ، فى أوساط الكوفة ، نحو مصادر رئيسية ثلاثة أو أربعة . وعلى هذا النحو يتراءى لنا ، تحت طبقة الأحاديث التى تنقسم وفقاً للفرق ، بعد سنة ١٠٠ هـ ، طبقة أخرى أولية يلوح فيها أن الأحاديث تنقسم ، فيما يتعلق بالحالة التى نحن بصددها ، وفقاً للقبائل والأحلاف العربية . وفى عزمى أن أتحدث فى موضع آخر[(١)] عن نتائج تحقيقاتى الخاصة ببقاء الأحلاف بين سكان الكوفة العرب ، خصوصاً عند الشيعة . وأجتزئُ بالإشارة هنا إلى أنه ليس فقط فى البصرة ، التى حدث فيها هذا الأمر سنة ٣٦ هـ ، بل وأيضاً وقبل هذا بسنوات ، فى الكوفة ، نقول إنه يظهر أنه فى الكوفة كذلك أظهرت قبيلةُ عبد القيس من بنى ربيعة اعتناقها لمذهب الشيعة ، على نحوٍ سنحدده فيما بعد .

ومن هنا فمن الشائق كل التشويق أن نسجّل أنه بالابتداء من حلقة أسانيد كوفية موثوق بها ، أعنى من سِماك بن حرب البكرى الذّهلى (المتوفى سنة ١٢٣ هـ)[(٢)] يمكن الوصول إلى سلمان و بنى عبد القيس ، مارّين بثلاثة رواة أو أربعة منهم زيد بن صُوحان العبدى (المتوفى سنة ٣٦ هـ)[(٣)] ، أحد رؤوس المعارضة الشيعية الأوَل أيام عثمان هو وأخوه صعصعة ؛ وقد جعل سلمان زيداً يؤم الصلاة بدلاً منه فى فصيلة من فصائل الجيش فى العراق[(٤)] (تبعاً لما يقوله نعمان بن حميد البكرى ؛ والواقع أن سلمان لأنه كان مولى وغير عربى لم يكن له حق إمامة الصلاة ، على الرغم من أنه كان حجة فى المسائل الشرعية ؛ وقد قال هذا لابن أبى قرة[(٥)] ؛ ومن ناحية أخرى نرى أن زيداً ، إظهاراً لحبه ، كما يقول غيلان بن جرير الأزدى المِعْوَلى (المتوفى سنة ١٢٩ هـ ؛ ذكره ابن شيبة المتوفى سنة ٢٦٢)

---

(١) فى «أمشاج مسبيرو» *Mélanges Maspero* ، نشره المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة .

(٢) ابن سعد جـ ٦ ص ٨٢ ، ص ١٢٥ .

(٣) هذا الإسناد هو إسناد قصة سلمان عند ابن حِبّان والحاكم (ابن حجر ، « تهذيب التهذيب » جـ ٤ ص ١٣٩) .

(٤) ابن سعد ، جـ ٦ ص ٨٥ .

(٥) ابن سعد ، جـ ٤ ص ٦٥ .

قد اتخذ لنفسه كنية « أبى سلمان »(١). وهذه المسألة ، إذا أضيفت إلى السابقة ، يلوح لى أنها تدل على أنه قد وقع حقيقةً حلفٌ بين سلمان وزيد بن صُوحان أحد رؤساء بنى عبد القيس(٢). ولهذا فإنى أفترض أن سلمان ، وقد فقد إقطاعه بالمدينة(٣) لما صودرت صدقة أهل البيت لحساب بيت المال ، قد شاء ضمان أمانه الشخصى ، شأنه شأن كل الذين اعتنقوا الإسلام من غير العرب ، وذلك بأن يصبح حليفا لبنى عبد القيس الذين تبعهم إلى العراق .

وثمت من الأمور ما يقوّى هذا الفرض ، حينما ندرس مركز بنى عبد القيس الخاص . فقد كانوا أقاموا بالبحرين وعُمَان (هكذا)(٤)، أعنى فى الأحساء الحالية ؛ فحىّ ذيل(٥)، من زيد ، احتلّ إقليم الخطّ (أى القَطِيف والعُقَيْر) الذى كان حصنه ، جُواثاء — وكان فيه أول مسجد جامع بنى بعد مسجد المدينة — قد حوصر فى حروب الرِّدة(٦). وإلى جوارهم كان بنو عبد القيس الذين فى هَجَر (= المُشَقَّر ، واليوم تدعى هفهوف) عاصمة البحرين ، قد صاروا خاضعين لإمارة حبان ، من تميم ، ومن حى سَعْد ، وكان « ملكهم » ، زهرة ، قد اقتادهم إلى غزو العراق فى سنة ١٢ هـ . وليس من المصادفة أن نجد اسم زهرة على رأس الطلائع فى القادسية إلى جانب اسم سلمان فيما يتصل بغزو بهرسير ، وإلى جانب اسم زيد فيما يتعلق بغزو جلولاء(٧). وأكثر من هذا أن حمراء سياه فى البصرة من الفرس ، والديلم فى الكوفة قد خضعوا وعملوا حلفهم(٨) المشهور مع حى سعد من تميم (وهو حى زهرة) . ولما كانت أحياء أخرى من تميم ، مثل دارم ، ذوى نزعة ضد الفرس ، فيمكن الظن أنه إذا

(١) « الإصابة » ج ١ ص ٥٨٣ ؛ « تاريخ بغداد » ج ٨ ص ٤٣٩ .

(٢) راجع الصلة بين « الولاء » و « الكنية » عند سعيد « أبو فاختة » ، مولى أم هانئ (الإسترابادى ، ص ٧٧) . ولإنكاره عند زيد ، أطلق عليه اسم « أبو عائشة » (كذا : بسبب الرسالة التى أرسلتها إليه عائشة فى سنة ٣٦ هـ) .

(٣) ناصر خسرو ، أورده إ . ج . براون فى « التاريخ الأدبى لبلاد الفرس » ج ٢ ص ٢٢٩
E. G. Browne : *Lit. hist. of Persia*

(٤) راجع ما يقوله جرومن فى « دائرة المعارف الإسلامية » ج ٢ ص ٩٩٩ .

(٥) الذيل (الجوهرى أورده السويدى فى « السبائك » تحت المادة) أو الديل (ابن قتيبة « المعارف » ٣١) ؛ أو عجل (ابن سعد ج ٤ ص ٨٤ ؛ فستنفلد ، ألواح الأنساب *Genealog Tabel.* : قبيلة المستنير أحد الغلاة المتوفى سنة ١٢٠ هـ) .

(٦) ياقوت « معجم البلدان » ج ٤ ص ٥٤١ ، ج ٣ ص ٤٥٣ ، ١٣٦ .

(٧) الطبرى ، أنظر فهرست تاريخه تحت المادة ؛ كيتانى ، عن سنة ١٦ هـ .

(٨) البلاذرى : « فتوح البلدان » ، تحت المادة .

كان الحمراء قد عقدوا حلفا مع زهرة ، فما ذلك إلا للمؤاخاة مع أتباعهم بنى عبد القيس ، خصوصا حى ذيل (من زيد) الذى تأثر بطابع فارسى بلغ من القوة حداً جعل معاوية والقرشيين فى سنة ٣٣ يطعنون فيهم على أنهم مهجّنون بالفرس[١]. وفى أول تقسيم لمعسكر الكوفة فى سنة ١٧ هـ إلى سبعة أقسام ، وضعت الحمراء فى نفس السُبْع الذى وضع فيه بنو عبد القيس . ونضيف إلى هذا كله ملاحظتين : الأولى أن مسجد بنى عبد القيس يقع[٢] فى حى يمانيي همدان (الذين حلّوا محل بنى عبد القيس فى القتال سنة ١٤ هـ) لما أن فصلت البحرين وعمان ، وهما مواطن بنى عبد القيس ، من الحجاز فى سنة ٤١ هـ وضُمّتا إلى البصرة[٣]، حيث استطاعت هذه القبيلة أن تتركز وكانت ظاهرة القوة[٤] ، تاركة الكوفة منذ ذلك الحين (وعلى هذا فإن الأحاديث الكوفية التى تجمع بين سلمان و بنى عبد القيس هى قديمة) ؛ والثانية أن بنى همدان ، الذين خلفوهم فى الكوفة حول مسجدهم ، قد صاروا مثلهم شيعة متحمسين من بعد ؛ وكان لحىّ حنظلة ، من تميم ، الذى عقد حلفاً هو الآخر سنة ١٦ هـ مع الطبقات الدنيا الفارسية فى الزط وسيابجة ، نقول كان لحىّ حنظلة قبل سنة ٢٢ هـ سيد هو صبيغ بن عِسْل[٥] الذى عاقبه الخليفة عمر لأنه أشاع تفسيراً خاصاً لسورة « الذاريات » (وهى إحدى السور المفضّلة عند مفسرى الشيعة المتأخرين) ؛ وكذلك كان على رأسهم بعد هذا بقليل ضابىء بن الحارث الذى اضطهده الخليفة عثمان .

---

(١) الطبرى ج ١ ص ٢٩١٤ ؛ وراجع الكتاب نفسه ج ١ ص ٣١٤٨ (شتائم شباث التيمى)

(١) راجع بحثى فى « أمشاج مسبيرو » عن الأصل القبَلى (لا الإدارى الحكومى ، كما اعتقد لامانس) لهذه التقسيمات . وكان هذا المسجد بالقرب من دار عبده الجدلى ، الذى سيصير من بعد كيسانياً (الطبرى ، ج ٢ ص ٦٥٧) ؛ الدينورى ؛ طبعة القاهرة ص ١١٥ .

(٢) أبو نعيم ج ١ ص ٢٩ .

(٣) أحياء عبد القيس : ذيل ، وعجل وعمرو كانت تكوّن « العمور » (« العقد الفريد » ج ٢ ص ٤٥) التى عقد لواؤها لابن سبأ الهمدانى فى موقعة الجمل (الطبرى ج ١ ص ٣١٨١) .

(٤) أرى أن جولد تسيهر كان مغالياً فى تحفظاته الخاصة بهذه الحالة الأولى — ذات الأهمية الخاصة — لتفسير قرآنى مرفوض فقد كان هذا من التأويل الشخصى ؛ قارن ما يقوله ابن حجر فى « الإصابة » ج ٢ ص ١٩٨ — ١٩٩ ، وابن تيمية فى « المنهاج » ج ٣ ص ٢٣٦ ، بالمصادر التى ذكرها جولد تسيهر (« دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٨٢ *Muham. Studien* و « اتجاهات تفسير القرآن » ص ٥٥ تعليق) . وكيتانى (« الحوليات » ج ٤ ص ٥٣٩ *Annali dell, Islam*) وقد خدعته قراءة ابن عبد الحكم (مخطوطة باريس برقم ١٦٨٧ ، ٢٢٩ ؛ ضبيع) — لم يستطع معرفة من هو .

فيكون الظاهر إذاً مما قلناه أن سلمان ، وهو ابن أحد الأساورة (أى الفرسان) الفرس كما يروى السبيعى ، قد عقد حلفاً مع بنى عبد القيس ، و بفضل تلميذه زيد بن صوحان استطاع أن يضمهم ، هم وحلفاءهم من الحمراء ، إلى آرائه الخاصة بأحقية علىّ . و إذا كان لنا أن نصدق ما يرويه الواقدى ، فإن صعصعة بن صُوحان قد قال منذ سنة ٣٣ هـ أمام معاوية بالنظرية الشيعية التى تجعل من إمامة آدم و إمامة على (« العين » ، « الصامت ») شيئاً واحداً ، فكان حينئذ أحد الأفراد الذين قدروا مقام علىّ الحقيقىّ فى ذلك الحين(٢) ؛ وسنعود إلى هذه المسألة بعدُ .

وهاك ثبتاً بالذين رووا عن سلمان ممن كانوا من بنى عبد القيس (رواته المباشرين) : زيد بن صوحان ؛ ومولاه أبو مُسْلِم ؛ وعبد الرحمن بن مسعود ، صديق زيد(٦) وقد أقام بالمدائن ، وكان بها قوم استوطنوها من بنى عبد القيس . كذلك نرى أخيراً أن الرواية الخاصة بإسلام زعيم بنى عبد القيس ، جارود بن المنذر(٣) ، تنسب الفضل فى هذا إلى سلمان وكان ذلك فى المدينة وابن جارود ، وهو المنذر ، قد ولّاه علىٌّ إمارة فارس (إِصْطَخْر) التى استوطنتها واستقرت بها قبيلته منذ سنة ١٩ هـ ، مما يقوّى احتمال وجود رابطة بين بنى عبد القيس وسلمان « الفارسى » .

الإسناد السلمانى (انقلابات الحرف و بعض الطرق الريفية)

نحن هنا بإزاء ناحيتين خليقتين بالاعتبار فى أسطورة سلمان ؛ وأقدمهما وأبعدهما فى

---

(١) الواقدى فى الطبرى ، جـ ١ ص ٢٩١٧ — ص ٢٩١٩ (خاصاً بسورة البقرة ، آية ٣٢) ؛ راجع فى « الاستيعاب » (جـ ٢ ص ١٩٧) المدح الغريب المنسوب إلى عمر ، حين قال : « أنت منا » بعد أن سمع درس تفسير من صعصعة ؛ كما أن عمر قد والى أخاه زيداً (ابن سعد جـ ٦ ص ٨٥) ؛ راجع الكشىّ ٤٦ والدور الذى قام به منذ سنة ١٨ فى الكوفة قبيصة العبسى مع حجر ، وسيقتل قبيصة فى سبيل تشيعه لعلى سنة ٥١ هـ . وأنا أعتقد أن نص صعصعة صحيح لأن جويدى M. A. Guidi قد نبه إلى نظرية غلاة الأمويين (« مجلة الدراسات الشرقية » RSO سنة ١٩٣٢ ص ٢٧٥ — ص ٢٨٤ ؛ قارن المقريزى ، « النزاع » ص ٢٩ ؛ ابن زينب ، « الغيبة » ص ١٧ — ص ١٨) الذين رفعوا مرتبة الخليفة فوق مرتبة النبى ، منذ مستهل القرن الثانى .

(٢) « تاريخ بغداد » جـ ٧ ص ٥٣ ؛ جـ ١٠ ص ٢٠٥ ؛ جـ ١٤ ص ٧٣ (السمعانى ، ورقة ٣٥٦ ب) .

(٣) « نفس الرحمن » ٥٠ ؛ « الإصابة » رقم ١٠٤٢ — ١٠٤٣ . وابنه سيسبه مصعب فى سنة ١٨ (الطبرى عن السنة المذكورة ؛ راجع فى رستا قباذ) وكان من حى جذيمة ، أخى حى بكر الذى منه ابن نصَير .

الأهمية هى الناحية الخاصة بالحرف.

وظهور إسناد سلمانى لدى بعض الطرق الدينية السنِّية، القادرية والبَكْتاشية والنقشبندية ليس إلا ظاهرة عرضية(١)؛ فهى ترجع إلى ما قبل القرن السادس، وقد نشأت عن استعارة — يتفاوت التصريح بوجودها — من الإسناد النَّسبى (لا الصوفى) للسهروردية الذى زعم رأسهم، ابن عمّوية السهروردى (المتوفى حوالى سنة ٥٥٠ هـ) تلميذ الزنجانى، أنه بكرى، وذلك أنه السبط السابع لعبد الرحمن (المتوفى سنة ١٢٦ هـ) بن القاسم بن محمد بن أبى بكر: وأبوه، القاسم (المتوفى سنة ١٠٨ هـ) يقال إنه كان تلميذاً لسلمان، وهذا كان تلميذاً لأبى بكر (هكذا!). والقاسم، وهو راوية معروف ومعترف به من السنة والشيعة على السواء، كان — عن طريق ابنته أم فروة — جَدّا للإمام جعفر (الصادق). فإذا عرفنا إلى أى مدى شارك أبوه محمد (المتوفى سنة ٣٧ هـ) فى قتل عثمان، لم نفهم لماذا تعلقت هذه الطريقة السنية بمثل هذا الإسناد(١)، الذى لم ينسب إليها إلا نادراً، والذى رأى الششترى ما فيه من عدم احتمال.

أما فى النقابات، فإن الإسناد السلمانى — وإليه ترجع كل النقابات — يبدو أكثر أهمية، وفى مظهر مطبوع بطابع من الماسونية الساذجية. ذلك أنه من بين الطبقات الحضارية التى استعادها الإسلام، بعد أن مرت المرحلة الأولى — مرحلة فلح الأرض بواسطة أكّارين مقيمين فى الأراضى، ومسحها وتسجيلها — نجد مرحلة الصناعات والحرف فى القرية (الفخّار، والثياب، الخ) التى لا نزال نجد فيها حتى الآن آثاراً باقية عن عصر ما قبل الإسلام جنباً إلى جنب مع العناصر الأخرى المحدثة، وبخاصة فى فارس. والدخول فى جماعة أصحاب الحرف المسلمين فى الشرق، من مصر حتى الهند، كان يقوم كله — إلى ما قبل غزو الآلات

(١) يقال إن زاهدا سنياً واحداً كان تلميذه: حبيب الراعى، وهو شخصية غريبة (الهجويرى، الترجمة ص ٩٠؛ أهو من يقصده ابن حزم حـ ٢ ص ٧٤؟) ويوسف الهمذانى سيستشهد فيما بعد بسلمان (كوبريلى زاده إلك متصوفة، ٧٨).

(٢) السنوسى: «السلسبيل» (المخطوطة الفارسية ص ١١٨؛ ترجمة كولا Colas ص ٤٧، ٨٣، ٨٧، ٩٤: قارن كولا ص ٩٣ بنسب السهروردية فى أول كتاب عوارف المعارف جـ ١ ص ١) ديبون وكوبولانى Depont Coppolani ص ٩٢، ٥٢٢، ٥٣٤؛ برون وروز Brown-Rose ١٦٨؛ معصوم على شاه، «الطرائق»، جـ ٢ ص ٦.

المعاصرة والنظام النقابى الأوربى — على مجموعة من الشعائر الرمزية ، واستمر هذا أكثر من ستة قرون على أقل تقدير ، فهو يقوم على « الفتوة » ، التى رسمت قواعدها فى صيغ شيعية عربية وفارسية وتركية (وأقدمها من سنة ٦٩٠ ﻫ قد كتب باللغة التركية الأذرية) وفيها تسيطر شخصية سلمان على كل شخصية أخرى . فهو الشيخ الأكبر لكل النقابات ، ورابع « مشدود »[١] ؛ وهو الذى وكل إليه أمر شدّ الصحابة (شد الفتوة) لحلق رؤوسهم مبتدئاً بالحسن والحسين . والكتب التى فيها هذه الشعائر ، تقول إن جبريل هو الذى أحضر الموسى والمسنّ إلى محمد وحلق رأسه ، فى حجة الوداع ، وحينئذ حلق النبى رأس على ، وهذا بدوره حلق رأس سلمان وألقى إليه وظيفة الشد . وسلمان ، رابع المشدودين الأربعة ، قد شدّ ١٧ (أو ٣٣) أو ٥٧[٢] من الأسطوات مؤسسى النقابات الإسلامية .

وهذه الأسطورة ترتّب المشدودين الأربعة وفقاً لترتيب يربط هذه الأسطورة بالميمية ، أو على وجه أدق بالقرامطة ، أولى من ربطها بالإسماعيلية (لأنها لا تقول بأن جبريل هو سلمان) . وهى تدل على عمق الدعاية القرمطية فى الإسلام وانتشارها ، كما نعتقد أيضاً أنها تبيّن ما كان هنالك من إخلاص مستمر لذكرى سلمان الشعبية فى صميم الأمة الإسلامية وبغض النظر عن كل تأثير للشيعة ، سلمان شفيع الصناع[٣] لأنهم مثله من الموالى الذين اعتنقوا الإسلام[٤] .

وهو الأول فى ثبت « الأبدال » وبعده فيه عمرو بن أمية الضَّمْرى وبلال الحبشى وبُرَيْدة الأسلمى ، الخ[٥] .

---

(١) تورنتج Thorning ١٥٩ ، ٢٢٦ . وكذلك فى « الفتوة » للامارة للخليفة الناصر .

(٢) خاكى خراسانى ، « ديوان » ، مقدمة إيڤانوف Ivanow ص ١٢ .

(٣) سنرى فيما بعد أن الاسم الغنوصى « سين » قد أطلقه غلاة الشيعة على سلمان ؛ بيد أننا نجد أن غلاة الأمويين ، أعنى اليزيدية ، الذين كشف ميكلنچلو جويدى عن ميولهم الغنوصية على نحو شائق مفيد — كانوا أيضاً يطلقون اسم «السين» ، مضافاً إلى لقب « پير المشايخ » (سيدأو شفيع الصناع) على الحسن البصرى ؛ مما يعود بنا إلى ما قبل سنة ٥٣٠ بكثير ، لما أن ظهرت « الفتوة » فى التاريخ .

(٤) ومن هنا ازدهرت « باقة من الأساطير » لم يظفر بمثلها صحابى آخر (كيتانى ، ج ٨ ص ٤١٩)

(٥) الجاحظ : « رسالة التربيع والتدوير » ؛ « كتاب الفتوة » ، مخطوطة باريس برقم ١٣٧٦)

الدور التاريخي لسلمان مع النبي فيما يختص بالوحي ، دوره فيما بعد مع علي — نظرات الغنوصية الشيعية في السين ، بازاء الميم والعين .

بَيّنا أنه منذ مستهل القرن الثانى وجدت صيغتان سلمانيتان إحداهما تتصل باعتزاء سلمان إلى النبي (عند الكيسانية) والأخرى بالتلقين (عند الخطابية) ؛ لهما من القيمة الدينية ما يشهد بمدى التأثير الروحى الذى أحدثته صحبة سلمان فى حالة النبي العقلية ، من وجهة نظر هذه الفرق .

فنحن نعلم (سورة يونس : ٩٤ : « فإن كُنْتَ فى شكٍّ ... » ؛ وسورة الرعد : ٤٣ : «ويقولُ الذين كفروا لست مُرْسَلاً ... » ، الخ) أن النبي قد دُعِي إلى أن يقارن بين ما أنزل إليه و بين ما أتت به كتب اليهود والنصارى . فإذا بحثنا فى التفاسير عن أسماء مستشاريه فى التفسير لم نجد إلى جانب يهوديَّيْن اعتنقا الإسلام هما موضع للتُّهمة ، غير أسماء عابرة غير واضحة ، ثم سلمان ؛ وهذا على جانب كبير من الأهمية .

لقد بدأ « التأويل » عند الشيعة . وعلم التفسير إنما ولد فى العراق ، والكوفة خاصة . فبعد التفسير المنسوب إلى ابن عبّاس[1] — والذى لم يبق لنا منه شيء موثوق بصحته — نجد تفسير الضحّاك بن مزاحم (المتوفى سنة ١٠٥ هـ) فى خمس روايات . و إنا لنرى الضحاك هذا ، الذى وجدنا من قبل أنه كان يعترف باعتزاء سلمان إلى النبي ، يفسّر الآية ١٠٥ من سورة النحل (« ولقد نَعْلَمَ أنّهم يقولون إنّما يعلمه بَشَرٌ ... ») قائلاً إن « الأعجمى » ،

(١) الروايات السنية متناقضة (راجع جولد تسيهر : «اتجاهات تفسير القرآن» ص ٧٨ Goldziher *Richtungen der islam...*) . ويجب ألا ننسى أن الدور التاريخى الفريد الذى لعبه ابن عباس قد دعاه إلى حماية ابن سبأ وإلى النجاة لنفسه بفضل جدلى الكيسانى سنة ٦٧ هـ . وأقدم روايات تفسيره وهى التى قال بها كل من الكرامية (ابن أبى الحديد : « شرح نهج البلاغة » جـ ١ ص ١٧٦ . وراجع كتابى : «بحث فى أصول المصطلح الصوفى » ص ٢٣٧) والشيعة ، ونقلها الكلبي وابنه هشام ، نقول إن هذه الرواية من عمل مؤلف شيعى على جانب كبير من الأهمية هو أبو صالح بازان ، مولى أم هانىء (التى توفى عندها على ، والتى يقال إن رشيد ارتحل إليها ؛ وكانت تحتفظ بآثار من أخيها ، خصوصاً الكرسى الذى وجد فى سنة ٦٧ هـ) وحبيب بن أبى ثابت (الذى روى عن على من طريق عاصم بن ضمرة : الخزرجى ص ١٥٤) عده من الكذابين (« دروجزن » بالفارسية . الذهبي : « ميزان الاعتدال» جـ ١ ص ١٣٨) .

أستاذ محمد « غير العربى » الوارد فى هذه الآية يقصد به سلمان[1] ، (وقال بهذا من بعد البيضاوىّ ، وتاريخ إسلام سلمان غير موثوق به إلى حد يضطر أنصار هذا التفسير إلى عد هذه الآية مدنية والمفروض أنها مكية) . فكأن الضَّحّاك كان يعتقد إذاً أن سلمان أعان النبى على معرفة الكتب الدينية السابقة على ما أنزل إليه . وهذا محتمل جداً من الناحية التاريخية ؛ وفى هذه الحالة يكون سلمان قد شهد نشوء أول تأويل مما نجد فى القرآن نفسه بعض تباشير منه خليقة بالنظر عند من يظنون أن محمداً قد أراد أن يشارك بشخصه فى الأحوال الوجدانية النموذجية للأنبياء السابقين وذلك بقصها وروايتها (طه : ٣٠ ، التحريم : ٤ ، ١٠ = تباشير مذهب الشيعة) .

فهل لم يكن لسلمان من دور أكثر من هذا مع الرسول ؟ قالت الإسماعيلية من بعد إن سلمان هو فى الواقع الذى حمل القرآن كله إلى محمد ، وإن « الملك جبريل » لم يكن إلا الاسم الذى أطلق على سلمان بوصفه حامل هذه الرسالة الإلهية[2] . فعندهم أن التنزيل القرآنى من عند الله ، وهم لا يقولون بمثل ما يزعمه الكندى المزعوم من أن سرجيوس بحيرا واليهوديين : كعب الأحبار وعبد الله بن سلاّم قد شاركا فى وضع القرآن ، وما إلى ذلك من فروض تفترض التزييف . فإن الإسماعيلية مسلمون ، غير أنهم يتصورون الوحى على نحو خاص فيه يستبدل بإملاء مَلَكٍ خفىّ تعليماً ينتقل من نفس إلى نفس ، نقله بأمر الله إلى النبى صاحبُه (سلمان) . والأحاديث التى يستعينونها فى هذا موضوعة ، ونظريتهم هذه تدخل فى عداد النظرات الغنوصية فى السين ، مما سنراه عما قليل .

والصلات الشخصية الممكن قيامها تاريخياً بين سلمان والرسول تنحصر فيما يلى :

(ا) مما رواه ابن اسحق عن مصدر سنىّ غير معروف أن سلمان كان أحد الصحابة الستة عشر الذين شاركوا لما بلغوا المدينة فى المؤاخاة ، وأحد موالى النبى السبعة عشر (ولكنه أعتق من بعد) : مما يثير هذه المسألة الشائقة كل التشويق ، أعنى مسألة صَدَقة النبى ، ومسألة عدد الحيطان (البساتين) التى كان يتعيش منها أهل بيت الرسول فى المدينة وأسماء

---

(١) الطبرى ، « التفسير » ج ١٤ ص ١١١ ، أبو حيان ، ج ٥ ص ٥٣٦ .

(٢) إيڤانوف : « إسماعيليات » ص ٣٤ ، ٧٤ Ivanow : *Ismailitica* ؛ والنصيرية يشيرون إلى هذا المذهب (مخطوط باريس رقم ٦١٨٢ ورقة ١٥ ب) ؛ وكذلك القائلون بألوهية على .

المنتفعين بها : ومن حائط (بستان) مَيْثَب أخذت الوديّ التى اشترى بها (هى والذهب) عتق سلمان[١] .

وأخيراً فإن سلمان له المقام الثانى فى ثبت الأربعة والثلاثين من أهل الصُّفَّة الذين ذكرهم وجمعهم فى القرن الرابع ، السُّلَمى[٢] مؤرخ الصوفية ؛ بيد أن معظم مؤلفى الصوفية يتحاشون ذكره ، على الرغم من أنه كان أحد مشاهير الزُّهّاد من بين الصحابة .

(ب) ومما يقوله : الزيدية إن سلمان اختاره النبى واحداً من « النُّجَباء » الاثنى (أو الأربعة) عشر (ويمكن أن يكون الزيدية قد وضعوهم معارضةً للعشرة المبشرين بالجنة عند أهل السُّنَّة)[٣] . بل إنه عُدَّ أحد أصحابه الأربعة (هو وعلى وأبى ذر ومِقْداد) الذين أمر الله النَّبى بتفضيلهم (فيما يرويه بُرَيدة)[٤] ، وثالث الثلاثة المختارين الذين « تشتاق إليهم الجنة » (بعد على وعَمَّار)[٥] . وهذه التباشير لتمجيده تمثل كل ما استطاعت الزيدية الناشئة قبولَه من تمجيد الشيعة لهُ ، هذا التمجيد الذى لا بد أن يكون قد بدأ قبل سنة ١١٣ إلى سنة ١٢١ هـ .

(حـ) ومما يذهب إليه الإمامية المعتدلة أن سلمان ، أحد الحواريين الثلاثة (هو ومقداد وأبى ذر)[٦] للنبى ، قد كان موضع سرّه ومستشاره المفضّل ، وقد هيأ له اعتزاؤه الاستثنائى لأهل البيت أن يقوم بنفس الدور بعد موت النبى مع خليفته الشرعى ، علىّ ،

(١) الكشىّ ، ١٢ ؛ ياقوت جـ ٤ ص ٧١٢ ؛ « نفس الرحمن » ، ١٧ . وكانت ميثب فى أرض بنى نذير ، وهى إما أن يكون أحد بنى نذير ، وهو مشيرق ، قد قدمها إلى النبى ، أو أنها صودرت مع غيرها فى سنة ٤ هـ ، حينما قسمها كلها النبى بين أتباعه ورجلين من الأنصار سهل ن حنيف وأبى دجانة (« نفس الرحمن » ٢٤) .

(٢) الهجويرى ، ترجمة نيكولسون ، ٤٥ .

(٣) الصفدى ، « الوافى بالوفيات » ، نشره رتر جـ ١ ص ٨٩ ؛ المزى ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١ ، ورقة ٤ ب ؛ (مخطوطة ليدن برقم ١٩٧١ ، ورقة رقم ٢٧٥ ؛ راجع التكبيرات الأربع عشرة فى الكشى ، ٧٨) ؛ الطبرانى ، « الأعياد » ١٧١ ، الطاووسى « الطرائف » ١٦٢ .

(٤) المزى ، مخطوطة ٢٠٨٩ ، ورقة ٢٩٩ ا .

(٥) المزى ، مخطوطة ٢٠٩١ ، ٤ ب ؛ السراج ، « اللمع » ، ٦٤ ؛ بل وأيضاً الترمذى ، جـ ٤٦ ص ٣٣ (ڤنسنك Wensinck) . أول صورة لأهل الأعراف (سورة ٧ : ٤٤ : وهذا يفترض أن الكلمة « يطمعون » تقرأ بصيغه المبنى للمجهول « ويُطمعون ») .

(٦) الكشى ، ٦ .

وقد حمله النبي سراً هو وخمسة من الصحابة ، على أن يظهروا ولاءهم لعلى[١] . والاحتمال التاريخى لهذه المسألة ضعيف ، لأنها تكرار لا فائدة منه للمبايعة العلنية فى غدير خُمّ (وهى التى أنكرها الزيدية ، ولكن قال بها أهل السنة ، مع التقليل من أهميتها)[٢] التى ترمى إلى نفس الغاية ، بيد أن الإسماعيلية تزلل هذه الصعوبة بقولها إن ما حدث فى غدير خُمّ كان عملاً مفاجئاً .

فماذا آل إليه دور سلمان بعد موت النبي ؟ سؤال لا يثار عند الزيدية ، الذين يقتصرون على عَدّه أحد الصحابة السبعة (أو الثمانية) القائلين بالشورى وقت بيعة السقيفة المتسرّعة[٣] .

أما عند الإمامية فعلى العكس من هذا : تزداد أهمية رسالة سلمان : فهو الناصح المفضّل الذى خلّفه النبي لعلىّ ، فيجب أن يعلّم المسلمين أن يعرفوا فى علىّ الإمام الشرعىّ لهم : سِرّاً ، بتلقين المؤمنين بالمذهب الناشىء (الشيعة) ، وعلناً ، بالتنديد بما حدث من اغتصاب للخلافة . ثم كان أحد المخلصين المحتجين (على عدم إسناد الخلافة إلى علىّ) الذين دفنوا مع علىّ فاطمةَ ليلاً (رواه زرارة المتوفى سنة ١٤٨ ، وأحد « الأركان » الأربعة المتأهّبين[٤] لتقلد السيف (فى سبيل الدفاع عن علىّ) (رواه هشام بن الحكم المتوفى سنة ١٩٩)[٥] ، وأحد الثلاثة الذين تقلدوا سيوفهم فعلاً (هو والمقداد ، والزبير[٦] — ولكن هذا خان — كما رواه زرارة) . وكان أول هؤلاء منزلةً ، هكذا يقول أصحاب مذهب الإمامية (فيما عدا ابن بشير الأسَدى ويونس اليقطينى ، فقد فضّلا مقداد)[٧] فيما يتعلق بهؤلاء المبشرين بأصحاب « القائم » بأمر الله .

ومثل هذه المطالبة بالعدالة ، باستعمال السيف ، من جانب أفرادٍ ، لم تكن من شأن أحد من الشيعة قبل حُجْر (سنة ٥١ هـ) ، أو بالأحرى يحيى بن أم الطويل الثمالى الأزْدى

(١) عبده الجدلى ، أورده الإسترابادى ، ٢١٧ .
(٢) ابن عساكر جـ ٤ ص ١٦٦ ؛ « مولى » معناها هنا فى العبارة المشهورة التى قالها النبي ، وصى مشرف على موالىّ .
(٣) ابن أبى الحديد ، « شرح النهج » جـ ١ ص ١٧٤ ، ١٣٢ .
(٤) الكشى ، ٤ .
(٥) الملطى ، « التنبيه » مخطوطة فارسية ، ٤٥ .
(٦) الكشى ٨٨ : أصل شيعى للقبه التقليدى : « حوارى » .
(٧) الكشىّ ، ٧ ؛ والحلى يحتج على هذا (نفس الرحمن » ، ١٤٨ !) .

الذى أظهر بهذا « فتوة » سنة ٨٣ ه[١] . لهذا يبدو أن التاريخ عند الإمامية يرتكب هنا خطأ تاريخياً بتصويره سلمان مستعملا سيفه (فى مثل هذه المواضع) .

وفى تأملات الإمامية فى رسالة سلمان يفترضون صحة القول بأن روح « التأويل » ، التى تفتح لنا معنى الكتاب ، تمتاز من الروح (جبريل) التى نزّلته على محمد[٢] ؛ وأنها أعلى منها[٣] ؛ فإنها « روح الأمر » الواردة فى القرآن ، وهى نوع من الفيض الإلٰهى يحقق تدريجياً مقاصد الله الخفية ؛ وسلمان إحدى وسائلها ، وعللها الآلية (أسباب : راجع سورة الحج : ١٥ : « من كان يظن .. » ، الخ)[٤] لدى الرسول ولدى علىّ معاً . وهذه الروح التى تنفذ الأوامر الإلٰهية تفسِّر قواعد هذه الأوامر الثابتة كهؤلاء الذين تختارهم وسائل لها ؛ وبينما استعمال التنزيل لا يسمح بمكافحة أحد غير فتنة الملاحدة ، نجد روح التأويل تسمح بتمييز نفاق المنافقين ، وأسرار الأفئدة ، وفى كل جيل بتعرّف أولئك الذين يتجسدون الممثلين الثابتين للدراما الإنسانية لطاعة الله ، وأولئك الذين يعترفون « بالإمام » الشرعى ومن ينكرونه ، دورة بعد دورة . وهذه النظرية القائلة بدوام التصميم التاريخى ، وبالعَوْد الدورى للنماذج الكتابية الدينية (وهى التى يظن النوبختى أنها مأخوذة عن كتب جابر بن حيان ، أخذتها عنها فرقة الحارثية قبل سنة ١٢٧ ه)[٥] ، قد ظهرت منذ سنة ٣٣ ه ، حينما أعلن صعصعة بن صُوحان أن الإمام ، وقد كان فى البدء آدمَ ، يجب أن يُتَعَرَّف آنئذ فى علىّ[٦] — وقبل سنة ١٠٠ ه حينما أكّد المغيرة أن المُنكِر الأول ، وقد كان فى البدء إبليس (المتمرد على آدم : وبهذا يمثل سجود الملائكة « بميثاق »[٧] على ، ونفوس الناس

(١) الكشى ، ٨٢ .

(٢) الشهرستانى ج ٢ ص ٢٥ ؛ كيتانى ج ٩ ص ٥١٨ (عمار) ؛ جولدتسيهر ، « دراسات إسلامية » *Muham. Studien* ج ٢ ص ١١٢ (جابر) ؛ قارن الملطى ، ٤٣ .

(٣) الصفار ، البصائر ، الفصل التاسع ؛ الكلينى ، « الكافى » .

(٤) كلمة « سبب » ، عند الشيعة الأولين ، مهمة : ابن عبد ربه ، « العقد » ج ١ ص ٢٨٩ (وفيه سبب = منادى ، فى رأى هشام بن الحكم ، أورده الكشى ، ١٧٠) ؛ وذلك بعد سنة ٨١ ه (أبو سهل النوبختى ، « التنبيه » ، أورده ابن بابويه « الغيبة » ص ٥٦ س ٣ ، ص ٥٤ س ٤ ، ص ٥٣ س ٢٦ ؛ النوبختى ، « فرق الشيعة » ص ٢٥ س٧ : وقارن به ص ٨٤ س ٣) .

(٥) النوبختى ، الكتاب المذكور ، ٣٥ ، ٣١ .

(٦) الطبرى ج ١ ص ٢٩١٧ — ص ٢٩١٩ (راجع ما قلناه من قبل) .

(٧) صيغة البيعة عند المتآمرين من أنصار على تسمى « ميثاق الله » (مثلا فيما يتصل بزيد) فى سنة ١٢٠ ه : البلاذرى ، « الأنساب » ورقة ٦٧٢ ا ؛ قارن السورة ٤٨ : ١٠) .

بالملائكة) ، كان يدعى فى حياة على باسم عُمَر (والثانى أبو بكر والثالث عثمان)[١] ؛ مما يقتضى أن نكمل نحن هذا فنقول — على سبيل التوازى — (وهذا ما سيفعله الإسماعيلية بعد سنة ١٥٠ ﻫ) : أول المؤمنين ، وقد كان فى البدء روحَ الأمر (متمثلة أو غير متمثلة فى جبريل) ، كان يدعى فى حياة على باسم سلمان (والثانى هو المقداد والثالث أبو ذر)[٢] ؛ وهكذا نرى أنه منذ بداية القرن الثانى أُدْمجت شخصية سلمان التاريخية فى النموذج الإلهى الأعلى الذى تجسدته زمناً ، والذى سيسمى من بعد باسم «سَلْسل»[٣] ، أو بأول حرف منه « السِّين » . ونعتقد نحن أن أبا الخطاب (المتوفى سنة ١٣٨ ﻫ) هو الذى أدرك فى تلك الفترة رسالة سلمان بكل قوّتها : وهو لا يجعله هو نفسه روح الأمر مباشرة ، إنما يوحّد بينه و بينها تدريجياً بعملية رفع روحى ، وبهذا يرفعه إلى مرتبة الألوهية فوق مرتبة « الإمام » ، وهذا عنده خُماس (أعنى من خمسة أشخاص) : محمد ، على ، فاطمة ، الحسن ، الحسين ؛ وفى هذا نشاهد خُماس المباهلة[٤] . وسلمان هو « سلسلة » المسجد الأقصى الخاصة وهى التى عندها يُقْسم الناس ، وذلك فى مذهب الدروز[٥] ، وهذه السلسلة هى التى يُسلك فيها المعذّبون فى الجحيم (سورة الحاقة : ٣٢ : « ثم فى سِلْسلة ذَرْعها سَبْعُون ذِراعا فاسلُكوه » ؛ إخوان الصفا ، « الرسائل » جـ ٤ ص ١٩٠) والآية المذكورة تنتهى بالفعل : « سلك » ، والحروف س ، ل ، ك = ١١٠ = علىّ ، وهو لغز « مسائل السين » (« باكورة » ، ٨) .

ومنذ ذلك الحين اتخذ سلمان فى الغنوص الشيعى صورته النهائية ؛ فهو « الحلقة المفقودة » الضرورية بين محمد وعلى ؛ وسيبذل رجال الدين المغالون قصارى براعتهم لصياغة الصلات المتبادلة بين النماذج الروحية الثلاثة المناظرة لهؤلاء الأشخاص التاريخيين : « العين » (= على) ، « الميم » (= محمد) ، « السين » (= سلمان) .

---

(١) الأشعرى جـ ١ ص ١٠٧ ؛ الشهرستانى جـ ٢ ، ١٣ — ١٤ .

(٢) ابن الجوزى : « تلبيس إبليس » ، ١١٤ .

(٣) يلوح أن اللفظ « سلسل » قد تكون عن الكلمة « سلسلة » الواردة فى القرآن سورة ٦٩ : ٣٢ ، وصيغت فى صيغة المذكر كيا يكون حساب الحروف س + ل + س + ل = ١٨٠ = س + ل + م + ن .

(٤) راجع ماسنقوله بعد .

(٥) حمزة : « كشف الحقائق » ، نشرة زيبولد ، كتب الدروز : Seybold : *Drusenschrift* ص ٨٨ — ص ٩٠) .

وخليق بنا أن نبيِّن الأفعال الخاصة بكل واحد من هذه العناصر الثلاثة ، قبل دراسة مواقفهم تبعاً لما يتخيل من تركيبات لأسبقيتهم .

ولنذكر أولاً أنه — على العكس مما تدّعيه كتبُ الفرقِ السنيةُ — لم توجد فرقة شيعية مغالية ادعت بأن أحد هذه النماذج الثلاثة يمكن أن يكون الله بجوهره ، فعند جميع الغلاة أن الله لا يمكن معرفته فى ذاته وهو فوق كل وصف وحد ، إنما الأمر هنا أمر تأليه بالمشاركة ؛ ونوع هذه المشاركة يختلف وفقاً للنموذج الذى تفضله الفرقة .

« والعين » ، وهو النموذج الأول « للإمام » (آدم فى مسألة السجود ، وعلى فى غدير خُمّ) ، يتربّع فى الوسط ، ساكناً صامتاً (« الصامت ») ، مستوراً عتيداً مثل أمر الله ، وهو يهيمن دائماً على الكون ، على هيئة شخص واحد غالباً ، وأحياناً على هيئة خُماس لرئيس القانون الإلٰهى . وهو « المعنى »[١] الذى يضع الله فى مركز الجماعة ؛ والحجاب المستور الذى يكشف عن حضرة خفية ؛ وهو الجذر الدائم لرسالة « الإمامة » ، وأصلها الإلٰهى الخالد ، ويخلط فيما بعد بينه وبين الهيولى المصوِّرة[٢] ، والجسد المتوارث للجنس المختار للإمامة (أهل الاصطفائية ؛ بنو الصاد)[٣] ؛ وهو الجرثومة التى تنتقل من ذكر إلى ذكر على مرّ الأجيال . ولكى يموت المرء على الإسلام الصحيح ، فمن الضرورى الاعتراف به ومحبته فى تجليات ظهوره المتقطعة المتواترة هـذه ، التى تبدو بطريقة دورية كعود الهلال («عودة العُرْجُون») ، الذى ينظم وحده الأعمال الشرعية (من صوم وحج وعدة الإيلاء)[٤] ويُحيَّا مثله بالتلبية والتهليل[٥] .

---

(١) تظهر هذه الكلمة فى النصوص الجعفرية : موسى السواق (ورد فى مخطوطة باريس رقم ١٤٥٠ ورقة رقم ١٢٨ ب .

(٢) أبو سهل النوبختى ، « التنبيه » (أورده ابن بابويه ، « الغيبة » ٥٤ ، س ٢ — ١١ ؛ ٥٥ س ٢٢ : راجع « الفهرست » ص ١٧٦ س ٢٤) .

(٣) أذنى « الباكورة » ، ٦٤ ؛ « العقيدة الحلبية » ، ٢٢ ا . القرآن سورة ٣ : ٣٠ .

(٤) القرآن ٣٦ : ٣٩ ، وأذنى « الباكورة » ، ٨٠ ، ابن تيمية ، « مجموع الرسائل الكبرى » جـ ٢ ص ١٥٧ .

(٥) فيما يتصل بالهلال منظوراً إليه كعلامة على الغفران والتجديد الخالق ، يلاحظ أنه عند النصيرية ، فاطمة هى « ليلة الفطر » وعلى « سهف » (س + هـ + ف = « سيد هلال الفطر » ، الطبرانى ، « مجموع الأعياد » ، ٤٩ ا ، ٥٦ ا ، ١٣٢ ا) ، قارن بهذا عيد الكپور عند اليهود ؛ وفى أيام =

« والميم » ، وهو النموذج الأول للنبى (خصوصاً لمحمد) ، متغير وناطق ، ودعوته تنشر ، ظافرةً ، الأوامر الإلٰهية . وهو لهذا يعين تشخّص العين و يسميه (سواء أكان واحداً أم خُماساً) وهو « الاسم »(١) الذى به يدعو المؤمنون اللهَ ؛ والميم — شأنها شأن صيغة العلم التى تدعو الفكرة للعقل (دون أن تتدخل فى فهمها) — نقول إن الميم هى « حاجز » يجب اجتيازه ، لأنها تحجب .

« السين » ، وهو النموذج الأول « للأسباب » ، وهى الروابط الخارقة التى يمكن أن تربط بين السماء والأرض (قارن ، سورة الحج : ١٥ : « من كان يَظُنّ أن لن يَنْصُره اللهُ فى الدنيا والآخرة فليَمْدُدْ بسببٍ إلى السماء ثم ليقطَعْ فلينظُرْ هل يذهبنّ كيده ما يغيظ ») — خصوصاً أسباب سلمان — وهو ، أعنى السين ، سبب الشدّ والتلقين ، تدعو إلى سبيل الله بالحسنى والإقناع ، كما أن نداء(٢) المؤذن يذكّى القلب بالصلاة . وهو « الباب » الذى يدخل منه « النور الشَّعْشَعانى » ، ومنه يتصل المؤمن بالحضرة الإلهية ، ويحقق عمل الله ، ينفخ الروح مولّداً الأبدان ومعلّماً النفوس(٣) ؛ « وهو المقدرة » التى تمنح « الوجود » .

ومن هذا كله تنشأ تصورات ثلاثة مختلفة للفعل الإلهى فى الأمة الإسلامية :

فعند السينية هو حلول الروح ، بفيض من الله يلهم السين ، وعن طريقه يشرِق

= اضطهادات أهل بيزنطة ، كان الاحتفال بالهلال وفقاً للتامود (روش — ها — شنا ، ٢٥) يعلن بهذه الكلمات : « داوود ملك إسرائيل حىّ وقيام » (دانون ، « دراسات عن السبت » Danon *Etudes sabbatiennes* ، سنة ١٩١٠ ص ١٢) . وعند الحلاج ، سنة « فاطر » (= ٢٩٠ هـ) هى سنة التجديد الاجتماعى ، كما عند القرامطة ؛ وعند تلاميذه ، سنة ٣٠٩ (= شين + طاء [شيطان] عكس طا سين : ومن هنا اسم مجموع مؤلفاته) التى قتل فيها ، هى سنة التجلى الأعلى للعشق (نور كاسرقى المتوفى سنة ٦٨٩ : اسماعيل حقى ، « روح البيان » ج ٢ ص ٤٧٠) ، كما أنها عند الفاطميين سنة انتصار العدل (ابن الوليد ، « الدامغ » ، ج ٢ ، ٢٣ — ٢٤ ، والشلمغانى يقول إنها سنة ٣٩٠ + ٤٠) ؛ لأنها فى القرآن (سورة ١٨ : ٢٤) سنة استيقاظ أهل الكهف السبعة) إخوان الصفا ، ج ٤ ، ١٠٧ ، ٢٧٩) .

(١) حجاب الاسم ، نشر العلم على الجمهور لا الخاصة .

(٢) الطبرانى ، « مجموع الأعياد » ، ٤٨ .

(٣) ابن تيمية ج ٢ ص ١٩٨ ؛ الأذنى ، ١٧ . قارن بهذا لقمان منظوراً إليه على أنه الواعظ المعلم (سورة لقمان : ١٢) . وفى الحج يرمز إلى سلمان « بالمشعر الحرام » الذى يضىء فى ليلة المزدلفة (الأذنى « الباكورة » ، ٣١) . وسلمان أيضاً هو الذى يقبض الأرواح = ابن ملجم (الأذنى ، الكتاب المذكور ، ١٨ = ابن حزم ج ٤ ص ١٨٨ .

ويقدّس ويرفع تدريجياً حتى درجة التجليّ « الملاكى » كلّ النفوس المؤمنة ، حتى العين والميم .

وعند العينية هو تغييب مُعْجِز لشخص « الإمام » ، وقد أُبْعد بطريقة خفية (دون تحويل وتجلٍّ) لتمثيل سلطان الله الأعلى (على هيئة شبح) ، العين ، هنالك تُدْخِل العينُ العبارة الخالقة الخاصة بالميم فى الصياغة اللامادية المتعلقة بالسين الذى يوحى إلى مريديه بأوامره .

وعند الميمية هو التجلى التدريجى ، والنمو بالقوة الذاتية لصاحب دعوة مفصح عن الشريعة ، أى الميم (الصورة المـادية للروح) التى تطبع أوامرها فى القابلية المطلقة للعين ، وتأمر بتنظيم العالم عن طريق تشخصات ثانوية (= السين) .

والآن فلنأتِ بإيجازٍ على أسماء الفرق ، مبينين صلات الأسبقية بين العين والميم والسين ، بواسطة رموز رياضية : = ، > < ؛ رامزين للنماذج الثلاثة بالحروف : ع ، م ، س (من بين الخمسة عشر تركيباً الممكن قيامها نظرياً خاصة بالأسبقية واللاحقية والمساواة ، لم ينظر ، فيما يبدو ، إلا فى السنة التالية) :

(١ — ٣) عينية (أول ما نشأ من هذه الفرق ، وقد اتخذوا القول بالتقدير السابق لنسل على من القول بانحدار النبى من صلب ابراهيم ؛ وعنهم السَّبَئية ، ثم الـكيسانية الذين يبدو أنهم يقولون : الإمام (= ابن الحنفية)[١] > الوكيـل (= المختار) > السادن (= حَوْشَب البُرْسُمى ؛ راجع الطبرى حـ ٢ ص ٧٠٦) ؛

وعند المفضّل الُجعْفى (المتوفى سنة ١٧٠ تقريباً)[٢] : ع (= الرب ، خُماس) > م

(١) عند جابر المزعوم (كتاب « الخمسين » ، نقله إلىّ باول كروس) أن الـكيسانية قد قالوا : صامت (= ابن الحنفية ، وهو إمام فى حياة على) > ناطق (= على ، وهو مجرد نبى) .

(٢) الشهرستانى جـ ٢ ص ١٧ . والمفضل وابنه محمد ينظر إليهما الغلاة على أن لهما منزلة « الباب » = السين . وفى أحدهما قيل هذان البيتان لأبى الغمر الثُّمالى الديكى (حوالى سنة ١٩٠ : مخطوطة پاريس ٦١٨٢ ورقة ٥ ب وما يتلوها) :

أنا أبصرتُ ديكَ العرش فى صورة إنْسىّ
أنا أبصرتُ رَبى قاعداً فى حىّ جُعْفِى

(ابن ماكوله ، مخطوطة الاسكوريال برقم ١٦٤٦ ، ورقة ٥٨ ب ، وبرقم ١٦٤٧ ورقة ٣٠٨ب ؛ ومخطوطة برلين . Berl. Wetzt جـ ٢ ، ٣٣٤ ، ورقة ١٥٨ ب ؛ وأنا مدين بنقل النص الكامل لزميلىّ أنتونيا ومتفوخ Antuna et Mittwoch ،وقد ورد مبتوراً فى السمعانى : «الأنساب» ، ٤٠٥ ب). =

(= نبى) > س (= رسـول) ، — ؛ وهذا ما تزيده العُلْيائية بشكلها فى أمانة الميم والسين (فعند ابن جمهور الغُرابى أن جبريل أخطأ ؛ أو أن سلمان خان فيما يزعم بشار ، — والشلمغانى الذى يقول إن س = ميكائيل)[1] ؛

وعند المخمسة (الشريعى والجَرْمى)[2] : ع = م (خماس) > س (خماس) ؛ وعند مؤلهة علىّ[3] : ع (= الرب) > س = م (خُماس : سلمان هو الأول ومحمد الثالث من بين الخمسة فى ثانى الأدوار السبعة) .

(٤) السينية[4] : عند أبى الخطاب (المتوفى سنة ١٣٨)[5] : س (تصبح : مَلَاكٌ ، ثم : إله) < م (= نبى) = ع (= إمام : خماس : أو سُباع ، عند مُعَمَّر الذى أراد أن يسوّى بين خماس المباهلة فأضاف إليهم سَلَفْيهم المباشرين : أبو طالب وعبد الله)[6] . — ولغة الحلاج تتضمن ألفاظاً سينية ، وتقول : س > م (انظر « أخبار الحلاج » ٣٣ تابع 33 bis)[7] .

(٥) الميمية (هذا الميل يظهر أولا عند المغيرة والمستنير فى صورة أولية ؛ ثم يتحدد فى سنة ١٤١ هـ عند الراوندية :[8] ، الذين يقولون : م (= الرب : محمد ، ثم عباس ... ثم

والسين هى فعلا دبك العرش (الأذنى ، « الباكورة » ، ٤٠ ، ١٣ ؛ مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ١٢٧ ب) ، لأنه أول من سلم على الإمام بالتهليل و « أنت أنت » : ابن سنان ، مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ، ١٢٩ ب . وهو إذاً المؤذن (قارن ص ٤٢ تعليق ١) .

(١) الخشيش فى : الملطى « التنبيه » ، ٢٩٦ ؛ ابن الأثير ، « الـكامل » جـ ٨ ص ١٠١ ، ١٧٨ ؛ وانظر بعدُ الملحق رقم ١ .

(٢) الأشعرى ، جـ ١ ص ١٥ ؛ الاستراباذى ، ٢٢٥ .

(٣) مينورسكى فى « مجلة العالم الإسلامى » *RMM* جـ ٤٠ ، ٢٤ Minorski .

(٤) قارن به دور الخضر مع موسى ووصيه ، ودور آصف مع النبى سليمان ، كما وردا فى القرآن (القمىّ ، « تفسير القرآن » ، ٣٩٩) .

(٥) هو التاريخ الذى حدده الـكشى ، ١٩١ .

(٦) النوبختى : « فرق الشيعة » ٤٠ وأبو حاتم الرازى « الزنا » ، ٩٠٩ . وإنا لنشاهد أن السبعة « أسباب » (أو « وُصفاء » ، كما يقول الطبرى جـ ٢ ص ١٦١٩ ؛ ثم أئمة) كانوا موجودين معاً قبل أن يكونوا متتابعين (كما فى مذهب الإسماعيلية) ، كالشأن تماماً فى الاثنى عشر (من النجباء ، ثم الدعاة ؛ ثم الأئمة : الشهرستانى جـ ٢ ص ٢٨) .

(٧) راجع كتابى « مجموعة نصوص لم تنشر » *Recueil* ص ٢٤١ تعليق رقم ٢ وأسطورة أسد ارژن قد نقلت من سلمان إلى الحلاج (« نفس الرحمن » ٢٨ ؛ كتابى « عذاب الحلاج » *Passion* ص ٤١٨) .

(٨) الطبرى ، عن سنة ١٤١ هـ ؛ المقدسى ، « البدء » ، جـ ٥ ص ١٣٨ .

المنصوز) > ع (= عثمان بن نهيك) > س (هيثم بن معاوية = جبريل) . —) : وعند الـكميلية : س = يساوى سلسلة الأبدال[١] ؛ — ثم عند الإسماعيلية من أتباع ميمون القدّاح : م (= سابق ، عمود) > ع (= تالى ، أساس) > س (= الحدود الثلاثة : وهم ثمانية عند الدروز) . والمسعودى يذكر بعض الشيعة الميمية . وابتداءً من التُّسْتَرى صار كثير من الصوفية السينية من الميمية[٢] .

والتركيب السادس ، ع = م = س وتطلق عليه النصيرية أنه إبليسى[٣] ، لأنه ينتهى بالقول بالهوية بين ثلاث وظائف لا متجانسة ، وضع ثلاثة أسماء حسنى منها (بدلاً من خمسة الأسماء الحسنى للخمسة شهود فى المباهلة) ، — نقول إن هذا التركيب قد ترك مع ذلك آثاراً عند النصيرية أنفسهم[٤] ؛ وثمت من الأسباب ما يدعو إلى القول بأنه يعود إلى عُمَر بن الفرات (المتوفى سنة ٢٠٣ هـ) .

خاتمة

ما أتينا به هنا من أنباء جمعناها[٥] كفيل بأن يقدم طائفة من الظنون الواضحة التى تؤيد كون سلمان شخصية تاريخية وجدت حقاً . أما ازدهار الأساطير حول إسـلامه ، والتمجيد الدينى للدور الذى قام به ، من جانب الشيعة المغالية فلم يحدثا إلا بعد فترة اختمار وتأمل عادية .

فهل فى وسعنا الآن أن نضع المسألة فى وضع أقرب إلى الدقة ؟ أما فيما يتعلق بالتأثير

---

(١) وفيهم يأخذ سلمان مكان بلال لما أن سقط (الجاحظ إحدى عشرة رسالة ، ٩٨ « الحيوان » جـ ٢ ص ٩٨ س ١٥) .

(٢) جعفر بن منصور : « تأويل الزكاة » ، مخطوطة ليدن رقم ١٩٧١ ص ٩٧ ؛ كتابى « مجموعة نصوص لم تنشر » ص ١٠٣ .

(٣) مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ٤٤ ب ، ١٨٢ ؛ وهى بدعة مستنكرة هى وعكسها أى بدعة شنبويه (= عمر ، عند الخصيبى : « الهداية » ص ١٣ : وهو اثنينى ، لأنه يفرق بين الاسم والمعنى ؛ راجع أيضاً مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة : ١٥٨ ب) .

(٤) صيغة الحروف : ع م س (قارن سورة ٤٢ ، آية ١ ، ١٧) : وقارن « سفر يسرا » ؟ [كان النصيرية يعتقدون أن الحروف الخمسة المذكورة فى أول سورة « محمد » معناها : ع م س حق » ، وبهذا يعزون تركيب الحروف فى الآية للوصول إلى مذهبهم . ويشبه هذا نظرية اليهود فى كتب القبـالة فيما يتصل « بسفر يسرا »] .

(٥) فى الصفحات من هـذا البحث ؛ ص ١٠ ، س ١ — س ١٠ ؛ ص ١٨ — ١٩ ، ٢٧ ؛ قارن ص ٥٢ تعليق ٤ .

الشخصى الذى لا بد أنه كان له ، فلا نستطيع إلا أن نضرب فى أودية الحدْس والفروض : دوره فى تحديد بعض الشعائر مثل الاستبراء(١) وتخميس الصلاة(٢) ؛ — وفى استعمال «التأويل الشخصى» فى التفسير ، مما نجده عند ابن مسعود والمقداد(٣) . ولنلاحظ أنه طالما كان القرآن غير مجموع ، فإن الآيات كانت لا تطفو فى الذاكرة إلا مرتبطة بهذه الشخصية أو تلك ، مُبَجَّلَةً أو مُبْغَضة ، فإسرائيل فى القرآن كان يبدو على هيئة مجموعة من الأمثلة المتحققة فى تطبيقاتها على أحوال الرسول ، من أصدقائه وخصومه ؛ وقد تكونت شعيرة « التصلية »(٤) مرتبطة بالآية ٨٤ من سورة الشعراء (« واجعلْ لى لسانَ صِدْقٍ فى الآخرين ») ، وهى شعيرة مليئة بدعوى الإمامة الشيعية (كما صَلّيتَ على إبراهيم وآله — « الآل » ليس « الأمة »)(٥) . وفى السنوات ١ إلى ١٠ فى المدينة ، قبل تحديد الحجّ حول الكعبة ، كان من المحتمل أن التهليل كان يقال أمام الرسول ، ويمكن أيضاً أن يكون التهويس البدوى الموجود الآن كان يقام حوله هو ، مما سيقتصر فيما بعد على الطواف بمكة . وسلمان قد كوّن على الأقل قارئاً هو قرثع الضَّبِّى (المتوفى سنة ٣٢ هـ)(٦) .

وليس ثمت ما يمنع من الظن أن النبى قد كانت له صفوة من الصحابة الموثوق بهم ، إلى جانب مساعديه السياسيين الكبار ، ومحالفين من أصحاب المنافع ومن المشكوك فيهم ،

(١) ابن حنبل ، ج ٥ ص ٤٣٧ — ص ٤٣٩ ؛ ومن الغريب أن الخوارج يعترفون بسلمان على أنه راوى هذه الشعيرة (الجيطالى ، « قناطر الخيرات » ج ١ ص ٣٢٦) .

(٢) إن الربط بين الخمسة أشخاص فى المباهلة وبين الأوقات الخمسة للصلاة كل يوم (= الأسماء الحسنى عند الغلاة) يرجع تاريخه إلى أبى الخطاب على الأقل ، ونحن نجد نفس الثبت لدى الإسحاقية (تاريخ بغداد ج ٦ ص ٣٨٠ س ١٨) والنصيرية (الأذنى ، « الباكورة » ، ١٢ ، قارن مخطوطة باريس برقم ٥١٨٨ ورقة ١٨١ ، والكشى ، ٩٣ ، ٩٥ فيما يختص بالواحد وخمسين ركعة ، وقارن أبو المعالى ، ١٦٢ ، جويار Guyard ، ١١٥ ، ديسو Dussaud ، ٨٧) . وللعدد خمسة دور كبير عندالمانوية .

(٣) ابن البطريق ، ١٧٨ ، الطبرى ج ١ ، ١٣٠٠ . وتبعاً لهذا التأويل الشخصى ، المأخوذ عن تأويل النبى (ومن هنا تفسير للقول الغريب : « السنة لا تنسخ بالقرآن ») ، يلقب يونس اليقطينى الإمام رضا بلقب « الطاغوت » لما أن هادن المغتصب للخلافة (الاستراباذى ، ٣٨٠) (قارن الاعتداء الذى وقع على الحسن فى المدائن من الغلاة ، لا من الخوارج : النوبختى ، ٢١) .

(٤) ابن تيمية ، « منهاج أهل السنة » ، ج ٤ ص ٦٥ — ص ٦٩ ، السيوطى ، التسبيح فى التصلية (مخطوطة تيمور) ؛ أبو نعيم ، ١٣١ .

(٥) قارن سورة آل عمران ، آية ٣٠ ؛ والنرماشرى ، أورده الاستراباذى ص ٢٨٥ .

(٦) الطبرى ج ١ ص ١١٣ ، ٢٨٩٧ .

وكانوا أعز إلى قلبه من المؤامرات الدبلوماسية فى بيت أزواجه ، وأنه كان يؤثر من بعد خديجة وزيد وأكثر منهما حذيفة وسلمان . وكان ثمت إلى جانب من شاركوا النبى إيمانه القوى بانحداره من صلب إبراهيم ورسالته مبشّراً ونذيراً نفر من الزهاد المشتاقين إلى العدل كانوا ينتظرون بلهفة انتصار « القائم »[١] أعنى الحاكم المهتدى « بالروح » الذى سيقضى أخيراً على أكل الصدقات ويشق قلوب المنافقين .

وفى يوم مشهود — هكذا يروى الشيعة — شهد سلمانُ المباهلة (٤ شوال سنة ١٠ هـ = ١٥/١/٦٣١)[٢] : فى المدينة عند مقبرة البقيع قرب الـكثيب الأحمر[٣] ، دعا النبى ، وهو أمام وفد بنى بلحارث المسيحيين[٤] من نجران[٥] ، هؤلاء إلى المباهلة (سورة آل عمران : ٥٤ : « فمَن حاجَّك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل : تعالوا ندْعُ أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم ، ثم نَبْتَهِلْ فنجعلْ لعنة الله على الـكاذبين ») . ولهذه المحاكمة ، التى فيها إظهاره الوحيد لإخلاصه المطلق ، جمع النبىّ « أهله » ، « الخمسة » الذين دثرهم بدثاره وهم (عداه) حفيديه وابنته وزوجها ، رهائن على إيمانه برسالته النبوية . ومنذ

(١) سورة آل عمران ، آية ١٦ .

(٢) والمباهلة ، وهى عيد للشيعة قديم (البيرونى « الآثار الباقية » ص ٣٣٢) قد أوجدت شعيرة خاصة بفقه الشيعة ، يقصد منها الحمل على الاعتراف ، عند الشيعة طبعاً ؛ وهى بهذا تقضى على التقية (الـكلينى ، « الـكافى » ، غير مرقوم الصفحات ؛ الاسترابادى ، ٤٧) . = عيد التجلى) .

(٣) إشارة إلى موسى (الـكثيب الأحمر : ل . ا . ماير « المجلة الدورية (كل ثلاثة أشهر) لقسم الآثار القديمة بفلسطين » Z.A. Mayer : *Quart. Dept. Antiq. Palestime* . جـ ٢ ص ٢٩ ؛ مثل الغمامة (= غمامة سينا) : « إذا نشأت سحابة بيضاء صافية مبرقة مرعدة قاموا إليها يبتهلون ويتضرعون ويقولون قد مر علىّ بنا فى السحاب » (الملطى ، الموضع المذكور ، ٣١ ، ٣٢ ؛ قارن ابن قتيبة ، « عيون الأخبار » جـ ٢ ص ٢٨٣) . ويبدو أن هذه « الموسويات » ليست من مصدر يهودى .

(٤) ونحن نعلم أن أهل نجران رفضوا الدخول فى المباهلة ، خوفاً لا اقتناعاً ، ووقعوا مصالحة تقضى عليهم بدفع الجزية مع بقائهم نصارى ؛ وهو اتفاق كان — قبل اتفاق آيلة وأذرح — أول « تسليم » من المسيحية للاسلام (كيتانى ، جـ ٢ ص ٣٥٠ — ص ٣٥٣ ، لامانس ، فاطمة ، ٩٧ تعليق ٣ ، البلاذرى ، « الفتوح » ، الأغانى ط ٢ جـ ١٠ ص ١٣٦ — ١٣٧ ، المجلسى « بحار الأنوار » ، جـ ٩ ص ٤٩ — ٥٢) .

(٥) كانت هذه القبيله ، وهى من مذحج ، فى حلف مع قبيلة همدان . ويتراءى للمرء أن ثمت ترابطاً بين هذا الحلف وبين النزعة الشيعية المتحمسة التى أبداها بنو همدان ، الذين سلموا لعلى بدون قتال فى أيام النبى ، فيما بعد وأصروا عليها ؛ فإما أنهم شاركوا فى اتفاقية المباهلة ، وإما بالأحرى كان من شأن رفض بنى بلحارث الدخول فى المباهلة (وقتل روح بن زرارة الحارثى ، ولا يعرف تاريخه ، أورده الهمدانى ، « صفة جزيرة العرب » تحت المادة) أنه أدى إلى فصم عرى الحلف وإسلام بنى همدان .

ذلك الحين استحال عند بعض صحابة النبي ما كانوا يحملون من مودة نحو الخمسة إلى حب عبادة[١] ، فقد قدسوا آل على لأن قرابتهم الدموية المتفاوتة[٢] فى قربها من النبى قد تحولت بنوع من الشعيرة العلنية (المباهلة) نقلت إليهم كل أملهم فى العدل بعد موت النبى ؛ وفريق آخر أبغضهم ناقلين إلى آل على تأثرهم[٣] بموتاهم الكفار الذين قتلوا فى بدر بأمر من الرسول بيد على . فلما حدث أن قُبِض النبى ، وهو « أعظم مصيبة »[٤] كما يكتب فى شواهد القبور ، كان على سلمان أن يحدد معتقداته ويؤكدها ، فبدأ فى العراق عند بنى عبد القيس حركة أحقية على بالخلافة ، قبل أن يبدأ أبو ذر وعمّار[٥] . ولم يكن علىٌّ على بينة من المصير المحزن الذى ستسببه له خلافته للنبى فى الأمة الإسلامية ، إلا تدريجيا ، فكما لاحظ[٦] النظام ، لم يَتخذ علىٌّ موقف صاحب حق إلٰهى إلا حين واجه الخوارج الثائرين الذين قتلوه فى سنة « الميم » ، سنة ٤٠ هـ . وازداد هذا الشعور وضوحاً عند ابنه الثانى وخليفته ، الحسين ، الذى أخذ على عاتقه كل هذا المصير ، وغدا ليقتل فى سبيل العدل بكربلاء[٧] : سنة ٦٠ هـ ، سنة « السين »[٨] .

---

(١) رأينا منذ قليل الرابطة بين الخمسة الأشخاص وبين الصلوات الخمس ؛ قارن أيضاً طريقة القلندرية فى ذكر الخمسة (« السنوسى » ، « السلسبيل » ، ٣٢ ، ١٦٠) . وأمام مثل هذا التمجيد والعبادة ، تكون اعتراضات لامانس (فى « معاوية » ص ٣٦) لا أساس لها بعد .

(٢) من الواضح أن محمداً لم يؤاخ بين نفسه وبين على ، فى المؤاخاة بالمدينة (وقد بين سارازان Sarasin ، وفقاً لما يقوله ابن سعد جـ ٣ ص ١٤ ، أن علياً قد أوخى بينه وبين سهل بن حنيف) . لكن من الواضح أيضاً أكثر من هذا أن محمداً ، « يتيم أبى طالب » (ابن حنبل ، جـ ١ ص ٣١٢ ؛ قارنه بما فى سورة الضحى : ٦ ، سورة البلد : ١٥) ، وهو الذى أخذ عنده ابن من يدين له النبى بالكثير ، قد كان علىٌّ بالنسبة إليه أكثر من أخ ، حتى قبل أن يزوجه فاطمة .

(٣) ابن أبى الحديد ، « شرح النهج » جـ ٣ ص ٢٨٣ (و جـ ١ ص ٣٦٢ — ص ٣٦٩) ؛ المقريزى « النزاع » ص ١٢ — ص ٢٠ .

(٤) أو « رزية » : ڤيت ، « ثبت تاريخى بالنقوش العربية » جـ ١ ص ٥٢ (من سنة ١٨٦) ، ٧٩ (من سنة ١٩٩) ، ١٠٧ (من سنة ٢٠٥) الخ ؛ و ص ٢٦٠ (من سنة ٢٣٤) G. Wiet : *repert. Chron. épigr. arabe* ؛ وقارن هذا بحديث ابن عباس (ابن أبى الحديد ، « شرح النهج » ، جـ ١ ص ١٣٣) وأشعار حسان بن ثابت (المقدسى ، « البدء » جـ ٥ ص ٦٩) وعيد « الأربعاء ما يدور » .

(٥) فى سنة ٢١ ، حسبما يروى الجاحظ (ابن أبى الحديد ، « شرح النهج » جـ ١ ص ١٢٣) .

(٦) الموقف الذى ألهمه فى النهروان (ابن أبى الحديد ، « شرح النهج » جـ ٢ ص ٤٨ .

(٧) إخوان الصفا ، جـ ٤ ص ١١٨ .

(٨) أو الصاد (فى الحساب المغربى ، وفيه س = ٣٠٠) .

وكان سلمان قد توفى قبلهما ، بيد أن هذه الرغبة فى العدل فى الدنيا ، وهى التى بذر سلمان بذورها ، وتحولت إلى مذهب الشيعة ، قد استحالت فى الإسلام شوقاً إلى الحياة الأبدية . وإخلاص الشيعة لقضية الإمامة والمهدى المنتظر — وصوفية النزعة إلى الزهد ، كل هـذا نجده ، إذا ارتفعنا إلى الأصول الأولى ، فى سلمان . والقول المشهور الذى فاه به الإمام جعفر الصادق وأصبح عند أهل السنة فيما بعد من بين الأحاديث النبوية لا ينطبق على أحد خيراً مما ينطبق على هذا الأعجمى الذى أتى إلى الإسلام من بعيد ، ونعنى بهذا القول قوله : « بدأ الإسلام غريباً ، فسيعود غريباً كما بدأ ، فطوبى للغرباء من أمة محمد[1] » أى أن الإسلام بدأ غريباً مهاجراً (فى المدينة) وسيصير غريباً مهاجراً (فى الكوفة ، أو القدس[2] ، قبلته الأولى والأخيرة) كما بدأ ؛ وطوبى لمن سيغتربون من أمة محمد (كى يتفقدوا القائم) : وهى دعوة شيعية إلى البطولة الدنيوية ، — وقد زاد المحاسبى أحد الصوفية (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) عليه بتأويل روحى فقال : « فطوبى للغرباء ، من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فهم المنفردون بدينهم (أى الذين اعتكفوا وانقطعوا لله وحده) »[3] .

(١) ابن زينب النعمانى ، « الغيبة » ، ١٧٤ — ١٧٥ ؛ إخوان الصفا ، جـ ٤ ، ٢٧٩ ؛ ابن الوليد ، « الدامغ » ، مخطوطة همدانى جـ ٢ ص ٥٠٢ . والرسالة الحنبلية التى كتبها ابن رجب ، وطبعت فى « المجموع » الوهابى لابن رميح ، القاهرة (المنار) ٣١١ — ٣٢٨ .

(٢) دور الهجرة عند الإسماعيلية ؛ (فى أرض همدان (جلازر ، Glaser : *Peterm. Mìtteil.* سنة ١٨٨٤) ؛ قارن إخوان الصفا جـ ٤ ص ١٩١ س ١٦ (الهجرة إلى بيوت ناطقة) ؛ ابن أبى الحديد ، جـ ٣ ص ٢١٥ — ص ٢١٦ .

(٣) ورد فى كتابى « مجموع نصوص لم تنشر » ص ١٩ *Recueil* (وراجع كتابنا « مبحث » *Essai* ص ١١٧) .

ملحق رقم ١ — خمسة نصوص غير منشورة خاصة بالفرق الغلاة المسماة « السلمانية » أو « السينية »

١ — أبو حاتم الرازى (حوالى سنة ٣٢٢ هـ = ٩٣٤ م) فى « كتاب الزنا » ، فصل فى فرق الشيعة ، ورقة رقم ٩٠٧ :

ومِنَ الغُلاة : السلمانية : وهم الذين قالوا بنبوة سلمان الفارسى ؛ وقوم قالوا بإلٰهيته[١] — تعالى الله علواً كبيرا ؛ فمنهم من وقف عليه ؛ ومنهم من قال بغيره بعده[٢] . وقال (الذين يؤمنون بنبوته فى قول الله عز وجل : « واسأَل مَنْ أرسالنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا » [سورة الزخرف : ٤٤] قالوا إنما هو سلمان[٣] « أرسلنا قبلك من رسلنا » ؛ و إنما كانت الكتابة فى المصحف : الميم ملصقة بالنون بلا ألف ، وهو سلمان ، كما كتبوا لقمن[٤] ، عثمن — بلا ألف . وغلا فيه قوم حتى فَضَّلوه[٥] على أمير المؤمنين علىٍّ صلوات الله عليه .

٢ — صيغة نذر سلمان عند الخطابية والناووسية :

(١) الرواية المختصرة ، لعنبسة (لعله الناووسى الذى بهذا الاسم والذى ذكره الكشى فى « كتاب معرفة أخبار الرجال » ، طبعة بومباى ص ١٨٨) :

---

(١) الأشعرى ، « مقالات الإسلاميين » جـ ١ ص ١٣ .

(٢) ونفس التصنيف فيما يتعلق بالفرق الإمامية ، فهم ينقسمون عند موت كل إمام إلى « واقفية » و « قطعية » .

(٣) الواقع أن هذا التفسير قديم، ويرتبط بتفسير الآية ١٠٥ من سورة النحل (الأعجمى = سلمان) ؛ لكنه لا يقوم على هذا الخطأ النحوى الفاحش ، بل يتصور كتابة سلمان هكذا « سلمن » بدون ألف ، كيلا يحتوى هذا الاسم إلا على حروف نوارنية ، س + ل + م + ن ، وهذا يساوى ١٨٠ فى الحساب العددى لأبجد ، كالحال تماما فى س + ل + س + ل = ١٨٠ (« سلسل » هو الاسم الغنوصى لسلمان) . وهذه المتساوية ، التى اخترعت حوالى سنة ١٣٨ هـ ، تدل على أن ألف المد لم تكن قد عم استعمالها بعد فى الكتابة بالكوفة .

(٤) والصلة القديمة بين شخصى لقمان وسلمان لا ترجع إلى الكتابة وحدها (راجع ما قلناه قبل ص ٣٩ تعليق ٣) .

(٥) هذا قول السينية ، يعارضون العينية .

« قال لى أبو عبدالله (جعفر الصادق) عليه السلام : أى شىء سمعت من أبى الخطاب ؟[١] قال : سمعته يقول إنك وضعت يدك على صدره وقلت له : « عِه ولا تَنْس » و إنك تعلم الغيب و إنك قلت له هو عَيْبة علمنا وموضع سرنا ، أمينٌ على أحيائنا وأمواتنا » .

(ب) الرواية الطويلة للخَصِيبى النُّصَيْرى (عنوان كتابه غير ظاهر : أورده الطبرسى النورى ، « نَفَس الرحمن » ، طبع حجر بطهران سنة ١٢٨٥ ﻫ ، الباب الخامس ، ص ٥٣ [غير مرقوم الصفحات] —) :

(قال جعفر لأبى الخطاب) : يا محمد ! أخاطبك بما خاطب به جدى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم سلمانَ وقد دخل عليه عند أم أَيْمَن ، فرحّب به وقَرّبه ، وقال : أصبحت يا سلمان عَيْبة علمنا ومعدن سرنا ، ومجمع أمرنا ونهينا ، ومؤدّب المؤمنين بآدابنا . أنت والله الباب الذى يَوّه علمنا ، وفيك ينبّأ علم التأويل و التنزيل و باطن السّر وسرّ السّر . فبوركت أولاً وآخراً ، وظاهراً و باطناً ، وحياً وميتاً[٢] . فقال رسول الله هذا القول لسلمان وقلته أنا لك يا محمد » .

٣ — دور سلمان مع الخمسة ، كما يشرحه بشار الشعيرى (المتوفى حوالى سنة ١٨٠ ﻫ)[٣] : أورده الكَشى ، الكتاب المذكور ، ص ٢٥٣ عن مصدر لم يذكره ، لعله مُرَازم المدائنى المتوفى حوالى سنة ٢١٠ ﻫ ؛ ونقله أبو جعفر الطوسى فى « الاختيار » ، وأبو على الرازى فى « التوضيح » ، الإستراباذى : « المنهج » ص ٦٨ :

« مقالة بشار (هى) مقالة العُلْياوية : يقولون إن علياً عليه السلام ربٌ وظهر بالعلوية الهاشمية وأظهروا به عبده ورسوله بالمحمدية . ووافق أصحاب أبى الخطاب فى أربعة أشخاص : علىّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، وأن معنى الأشخاص الثلاثة ، فاطمة والحسن والحسين ، تلبيس ، وفى الحقيقة شخص علىّ ، لأنه أول هذه الأشخاص فى الإمامة والكثرة . وأنكروا شخص محمد عليه السلام ، و زعموا أن محمداً عبدٌ وعلياً ربٌّ ، و أقاموا محمداً مقام

(١) قارن تنصيب باقر لجابر عند النصيرية (« مجموع الأعياد » ، ورقة ٣ ب ؛ وقارن النبى فى المعراج ، أورده ابن عساكر ﺟ ٥ ص ٨٥ ؛ ابن الجوزى ، « دفع الشبه » ص ٢٦) .

(٢) التوازى مع « أحيائنا وأمواتنا » فى الرواية الأولى يجعلنا نفكر فى وجود مصدر مشترك لكاتبيهما .

(٣) روى عن المفضل الجعفى ، ذكره الخصيبى فى « الهداية » ، ٣٤٣ .

ما أقامت[١] المخمِّسةُ سلمان وجعلوه[٢] (أى سلمان) رسولاً لمحمد صلوات الله عليه . فوافقهم (أى بشار) فى الإباحات والتعطيل والتناسخ . والعُلْياوية سمتها المخمِّسةُ « عُلْيائية » وزعموا أن بشار الشعيرى لما أنكر ربوبية محمد وجعلها فى على ، وجعل محمداً عبد على وأنكر رسالة سلمان ، مُسِخ فى صورة الطير يقال له عُلْيا ، يكون فى البحر[٣] ؛ فلذلك سمَّوْهم العُلْيائية » .

٤ — نقد مذهب السينية[٤] : أورده « كتاب الماجد » المنسوب إلى جابر الأزدى (بين سنة ٢٩٠ ﻫ إلى سنة ٣٣٠ ﻫ) ، مخطوطة باريس رقم ٥٩٠٩ ، أرسله إلىّ باول كروس وهو بسبيل نشره :

(ورقة ٦٨ ا) [إن الماجد هو الذى قد بلغ بنفسه وكده من العلم إلى منزلة الناطقين ، فصار ناطقا[٥] ملاحظاً (= يتلقى بوحى) للصامت (= العين)[٦] ، وصارت منزلته من الصامت منزلة السين من الميم ، وذلك على رأى أصحاب العين ، لا على رأى أصحاب السين . وأما على رأى أصحاب السين ، فكمنزلة العين من السين ، على الخلاف الذى يقتضيه اختلاف المذهبين س ٨ — س١١] . [مختار رسائل جابر بن حيان ، عنى بتصحيحها ونشرها پ . كراوس ، القاهرة ١٣٥٤ ﻫ = سنة ١٩٣٥ م ، ص ١١٨ .

(ورقم ٦٨ ب) : « ... وذلك أنهم لما رأوا الظلما فى الميم ظاهراً قالوا : إن ما فيه من أجزاء النور الظاهرة والمتضاعفة ليس له من ذاته ، لأن الذات الواحدة الطبيعية لا يكون منها فعلان متضادان . فقالوا « إن السين تُمِدها» لما رأوا من قلة تلك الأجزاء الظلمانية فى السين . وذلك أن جزءها الظلمانى لا حركة له ، فهو فيها خفىّ جداً ، لأنه مشابه فى الصورة

(١) عند ابن الغضائرى (« الرد على الغلاة » ، أورده الاستراباذى ، ٢٢٥) التخميس هو القول بأن سلمان الفارسى والمقداد وعمار وأبا ذر وعمرو بن أمية الضمرى يهيمنون على نظام الكون .

(٢) إذا كان يقول بأنه هو جبريل ، فهذا مذهب الغرابية .

(٣) قارن أبا الجارود الذى تحول إلى سرْهوب ، وهو وحش بحرى (الكشى ، ١٥٠) .

(٤) استعملنا هذه الكلمة بدلا من عبارة « أصحاب السين » الواردة فى النص قارن : سَلْسلية فى كتاب « إخراج ما فى القوة إلى الفعل » للمؤلف نفسه . والسين أحد الأسماء الغنوصية لسلمان ؛ والحرف الظلمانى الوحيد فى اسمه هو ألف المد الأوسط ؛ بينما الحرف الظلمانى للميم (الاسم الغنوصى لمحمد) وهو الدال النهائية ، مشكول .

(٥) هذا الناطق هو « الماجد » الذى تبحث هذه الرسالة فى فضائله .

(٦) العين هى الاسم الغنوصى لعلى .

لأعظم الأنوار قدراً ، وهى الهمزة الفاعلة للحروف[١] التى هى العين الأولى ، وهى البسيط الأول لأجل الاختراع والنطق الشريف الفاضل» [نشرة كروس ص ١٢٠ س ٤ — س ١٠].

(ورقة رقم ١٦٩ ا) = « ... وأما السين التى صار بمنزلتها من الميم ، فإن السين لأجل طول الصحبة والمجاورة لم يجز أن تكون كالماجد ، بل كان حرفها الظلمانى وسطاً خفياً ساكناً ، ولا تبيَّن فيه حركة بتة فى شىء من أحواله وحيث ما وقع من المواضع . ولذلك صار جنساً واحداً عُجْمِيًّا ... »[٢] [نشرة كروس ص ١٢٣ س ٢ — س ٥] .

٥ — أحمد بن على النجاشى (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) . « الفهرست » (أورده الإستراباذى ، « المنهج » ص ٢٣٤) :

« على بن العباس الجراذينى — رُمِى بالغلو وغُمِز عليه ... له كتاب الآداب والمروءات وكتاب الرد على السلمانية (فى الأصل المطبوع : السليمانية) ، طائفة من الغلاة . أخبرنا الحسين بن عبد الله (= ابن الغضائرى ، المتوفى سنة ٤١١ هـ) عن ابن أبى رافع عن محمد يعقوب (= الكُلَيْنى ، من الرى ، توفى سنة ٣٢٨ هـ) ، عن محمد بن الحسن الطائى الرازى (المتوفى حوالى سنة ٢٨٥ هـ)[٣] .

ملحق رقم ٢ — اشارات الى المصادر

أول ثَبَت بالمصادر الخاصة بسلمان بشكل واسع قد ظهر فى : كيتانى ، « حوليات الإسلام » ، حـ ٨ ص ٤١٧ — ٤١٨ Caetani : *Annali dell'Islam* ؛ قارن « تاريخيات»

(١) فيما يتصل بالهمزة كحرف فاعل فى مقابل الألف كحرف ساكن ، انظر للمؤلف نفسه « كتاب التصريف (ورقة ١٢٩ ب) ، « والرحمة » ، « السر المكنون » : وابن عربى ، « الفتوحات المكية » ، جـ١ ص ١٢١ .

(٢) « عجمى » أى لا يمكن النطق به فى العربية (إشارة إلى الأصل الفارسى «العجمى» لسلمان) ، = يجب أن ينقط (ولكن الألف لا نقطة لها) . ولعل هذا مأخوذ عن السلمانية الواقفية الذين أشرنا إليهم من قبل : ليس لسلمان الفارسى خلفاء .

ومذهب العينية عند النصيرية يقول ، على العكس من هذا إن : روح الميم من نور الذات (هنا = العين) وجسده من نور فطره بأمر مولاه وخلق (المخلوق : أى الميم) من صعود ذلك النور روحَ السين (النشابى ، « المناظرة » ، مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ١٤٤ ب) : ولهذا فإن مذهب السينية يوصف بصفة الإلحاد (الموضع نفسه ، ورقة ١٩٩ ا) .

(٣) وعلى هذا يكون الجراذينى هذا قد توفى حوالى سنة ٢٤٠ هـ ، مما يجعلنا نؤرخ فرقة السلمانية هذه بالثلث الأول من القرن الثالث .

ج ١ ص ٣٨٣ *Chronographia* . وأغلب الثبت يحتوى على مصادر سنية لا شيعية ، ولم يحسب حساب ما ورد فيه إلا بطريقة جزئية فى الصفحات التى كتبها عن سلمان .

ا — تصنيف المصادر

١ — الرواة المباشرون

هناك ثَبَت يحوى ٣٥ اسماً ، وضعه المِزّى (ورد فى « تهذيب الكمال » ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٨٩ ، ورقة ٢٩٦ ب) . يمكن أن يضاف إليهم قدر عشرة آخرين . ويلاحظ من ناحية أخرى أن مثل هذا الثبت قد يخدع به الإنسان . فإنه بالنسبة إلى حديث ما ، لا يعد اسم الراوى الأول صحيحاً إلا إذا كان الإسناد صحيحاً . ونحن نجد أن المزيفين من واضعى الأحاديث ، وقد كانوا على علمٍ بقواعد النقد الشكلى ، قد بذلوا جهدهم فى « صنع » أسانيدهم بحيث يجب بادىء ذى بدء أن لا نثق فى الأسانيد المطابقة للقواعد والتى ترجع إلى راوٍ أول « مشهور » (مثل أبى هريرة بالنسبة إلى الرسول ، زاذان أو النهدى بالنسبة إلى سلمان) ، وفى مقابل هذا يجب أن نتأمل بعناية فى الرواة الضائعين الذين ينزلقون سهواً فى الإسناد . وحينما يفحص الإسناد حتى آخر حدوده ، نتوقف ، صاعدين فى سلسلة الرواة ، عند أول راوٍ نعرف أنه كتب (على الرغم من التمويه الفقهى بأن هذه رواية شفوية) مجموعة أو كتاباً (معروفاً أو يمكن تبين أنه كذلك من التوجية غير المزّيف لسلاسل الإسناد الثانوية ، أو على أنه مصدر لحديث مُرْسَل) . وسيراً على هذه الطريقة فصلْتُ أسماء الرواة المذكورين فى هذا البحث — وعن هذا السبيل استطعت تمييز الروايات المختلفة الخاصة « بخبر سلمان » ، — وفيما يتصل ببقية حياته تراءى لى تصنيف المصادر كما يلى :

ا — قبل سنة ٨٠ هـ . رواة تجمعهم روابط القبيلة ، مثل مجموعة عبد القيس — حمراء ، التى ميزناها آنفاً ص ١٦ — وتتضمن ثَرْوان بن مِلْحان (روى عن عمّار وحذيفة . ورد اسمه مقلوباً فى ابن سعد)(١) ، وأبا قدامة نعمان البكرى ، وأبا الظبيان ، وعنهم أخذ سماك ابن حرب . ويمكن أن يضاف إليهم أيضاً أبو عمران الجَوْنى وحبيب بن أبى ثابت .

---

(١) المزى ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١ ، ٢ ب ؛ « طبقات » ابن سعد ج ٦ ، ٨٥ ، ١٥١ .

ب — بعد سنة ٨٠ هـ ، رواة تجمعهم روابط المذهب ، فمثلاً :

أولا — الكيسانية القدماء المتآلفون مع المرجئة : إسناد أبي الطُّفَيْل عامر بن واثلة الليثى (١) > سَلْم بن الصلت العَبْدى (٢) > عُبَيْد المُكْتِب . و إسناد أبي عثمان النهدى (٣) ، و إسناد أبي سعيد الخُدرى > أبو سلمة ابنُ ابنِ عوف > طارق بن شهاب الأحمسى (٤) ، الذى ربما يخفى أخذه عن منحول قديم ، هو « صحيفة الوصى » ،

ثانيا : الزيدية إسناد أبي وقاص > السُّدّى والثَّعْلَبى > شَريك (المتوفى سنة ١٧٧) إسناد ابن بُريدة > أبو ربيعة > حسن بن صالح (المتوفى سنة ١٦٩) . إسناد زاذان الكندى > عطاء أو أبو هاشم ، أو ابن رستم > قيس بن ربيع (المتوفى سنة ١٦٥) . إسناد آل أبي قُرَّة الكندى وعنهم أخذ أهل السنة كذلك . إسناد عبد الله بن مُلَيْل > كُثَيِّر النَّواء وسالم بن أبي حفصة (٥) .

ثالثا : فيما يتعلق بالإمامية ، نشاهد أن نقاط الربط بين الأسانيد « المرقَّعة » من الصعب إدراكها . وكل ما نستطيع هو أن نقول إنه بعد سنة ٣٧ هـ ، تكونت جماعة تدعو إلى أحقية علىّ فى الخلافة « بالكوفة » ، عند صعصعة ، منها أَسْبغ وحُجْر وهبّه العُرَنى والحارث الهمدانى (٦) وخصوصاً رُشَيْد الهَجَرى الذى أذاع أحاديث تنبؤية جمعت وكتبت (ولعل ذلك فى « صحيفة الوصى ») .

---

(١) طبقات ابن سعد ، جـ ٦ ، ٤٢ ؛ البلاذرى ، مخطوطة باريس برقم ٦٠٦٨ ، ورقة ٦٩٤ ب ، فيما يتعلق بزوجة ابنه ؛ البغدادى « الفرق بين الفرق » ، ص ٣٦ .

(٢) أبو نعيم ، «ذكر أخبار اصفهان» جـ ١ ص ٥٠ ؛ لم يذكره ابن سعد ، جـ ٤ ق ١ ص٦٣ ، ولا ابن حنبل جـ ٥ ص ٤٤٤ .

(٣) ١٢ سنة معه (ابن سعد ، جـ ٧ ق ١ ص ٦٩) . صديق مختار (الطبرى جـ ٢ ، ٢٤٠ ؛ « الإصابة » جـ ٣ ، ٩٨) .

(٤) أفاض فى ذكر تفاصيل عن سلمان (ابن سعد جـ ٦ ، ٤٣ ؛ « الإصابة » تحت رقم ٤٢٢٦)؛ قارن ابن حنبل جـ ٣ ، ٤٤ .

(٥) الذهبى ، « ميزان الاعتدال » جـ ١ ، ٤٤٥ — المزى ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١ ، ٤ ب — ابن سعد ، حـ ٦ ، ١٢٤ — ابن سعد حـ ٦ ، ١٠٢ — المزى ، الكتاب المذكور ، ٤ ب

(٦) الذهبى ، «ميزان الاعتدال» حـ ١ ، ٣٣٩ ؛ الخطيب ، «تاريخ بغداد» حـ ٨ ، ٢٧٤ — ٢٧٧.

٢ — المصادر المكتوبة

(ا) منحولات إلى علىّ :

١ — « صحيفة الوصى » ، التى كان عند عُمارة العبدى (المتوفى سنة ١٤٣ هـ)[١] نسخة منها — ويقال إن ابن سبأ (= ابن وَهْب)[٢] أذاع منها رواية مُغْرِضة .

٢ — خُطَب علىّ (مجموعة ربما تكون هى نفس الكتاب السابق[٣] ، تتضمن نصوصاً قديمة ، حتى فى نشرة الشريف الرضى)[٤]

---

(١) الذهبى ، « ميزان الاعتدال » حـ ٢ ، ٢٤٦ (قارن ابن حنبل حـ ٣ ، ٧٣) .

(٢) هو ليفى دلافيدا الذى أثبت هذه الهوية بين ابن سبأ وابن وهب ، معتمداً على البلاذرى (مخطوطة باريس برقم ٦٠٦٨ ورقة ٥٤٠ ا ؛ وليس ٥٤٢ ا) ؛ وهى مسألة مهمة (فى بحث له بمجلة الدراسات الشرقية RSO ، حـ ٦ (سنة ١٩١٣) ص ٤٩٥) .

(٣) المشكلة الخاصة بتحرير « خطب على » ليست مجرد مشكلة المصادر التى أخذ عنها هذا التحرير الذى قام به الشريف الرضى ، حوالى سنة ٤٠٣ هـ (بعنوان « نهج البلاغة ») ، إلى جانب القطع ذات الأخلاق الوعظية الخطابية ، المحفوظة فى تحريرات ابراهيم بن الحكم الفزارى (المتوفى حوالى سنة ١٩٠ ؛ كنتورى ، ٢٠٦) وأبى عبيدة (الجاحظ ، « البيان والتبيين » جـ ٢ ، ٢٤ — ٢٧) ، والمدائنى (« الفهرست » ، ١٠٢) ، وهى تتضمن فقرات ذات أهداف سياسية ومذهبية دينية . والتحرير الزيدى الذى وضعه ابن عقده (المتوفى سنة ٣٣٣ هـ) يقول إنه يرجع إلى زيد الجهنى (المتوفى سنة ٨٤) ، من طريق أبى مِخْنَف (الطوسى ، ص ١٤٨ ؛ قارن الثعلبى ، فى « طبقات » ابن سعد ، جـ ٦ ص ٢٣٣) ؛ والكشى (ص ٢٢٤) يروى أن الإمام زيد قد درس « كتب على » . ولا شك فى أنه كانت توجد مجموعة سابقة على انشقاق الفرق فيما بين سنة ١١٣ و سنة ١٥٠ هـ ، لأن هذه الخطب محفوظة أيضاً عند الإسماعيلية (نشرة القاضى النعمانى ؛ قارن إيفانوف ، دليل كتب الإسماعيلية Ivanow : *Guide to Ism. Lit* تحت رقم ٧٢ = ٧٣ وفقاً لتصحيح كروس فى « مجلة الدراسات الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ، ص ٤٨٧) واقتبس منها فى الكتب المنسوبة إلى جابر وعند النصيرية (« أنا مهلك عاد وثمود » ، وهى كلمة اتهم الصولى الحلاج بأنه سرقها ، وتوجد فى مخطوطة باريس برقم ٥١٨٨ ، ورقة ٩٤ ؛ قارن عريب القرطبى ، ١٠٥) . وعلى وجه التخصيص الخطبة الخاصة بالقائم (ابن أبى الحديد ، شرح النهج جـ٢ ص٥٣٤) تاريخها قبل سنة ١٣٠ هـ ، لأنها تحتوى على اللفظ « عسيب » بمعنى رمزى يفترض الشاعران زرارة (المتوفى سنة ١٤٨ ، الجاحظ « الحيوان » حـ ٧ ، ٣٩) ومعدان السميطى (المتوفى بعد سنة ١٦٩ ؛ الجاحظ ، « الحيوان » حـ ٢ ص ٩٨) يفترضان أنه معروف . فخطب علىّ كانت إذاً منذ ذلك الوقت أحد الكتب المتداولة كل التداول عند الشيعة (قارن الكشى ، ١٣٨) .

(٤) وبعد تحديد الكتب المنحولة إلى على ، يجب تعيين المجال الذى أفسح لسلمان فى كتب الباقرية (لأحد الجابرين ؛ النصوص المعروفة بنصوص بنى حرام ؛ ومنها فقرات عند الحارثية والنصيرية : الذهبى « ميزان الاعتدال » حـ ٣ ، ١٩١ ؛ النوبختى ، ٣١) وكتب الجعفرية (فرق الناوسية والخطابية والمفضلية)

(ب) منحولات منسوبة إلى سلمان :

(١) « خطبة (إلى حذيفة) »[١] : تنبؤات : بمأساة كربلاء مأخوذة عن الحادث نفسه . وتجهل موت زيد ، وتتنبأ باستشهاد النفس الزكية « بين الركن والمقام » قبل وقوع الحادث[٢] ، وتشرح بالعربية العبارة : « كرديد ونكرديد » ، وتقارن عصيان بنى إسرائيل باستمرار لأنبيائهم بالاضطهادات التى يلقاها آل على من جانب الأمويين ، وتلح فى تعيين الكوفة على أنها « دار الهجرة » النهائية للإسلام . — وهذا يجعلنا نؤرخها فى السنوات ١٠٠ إلى ١٢٠ هـ .

٢ — « خبر الجاثليق[٣] » أقصوصة ساذجة نالت تقديراً كبيراً ، تروى أن أحد جاثليق الروم أتى إلى المدينة فى خلافة أبى بكر ، لتمجيد « تأويل » علىّ .

٣ — « إنجيل سلمان » ، رسالة مانوية مستورة ، مفقودة ويا للأسف . ذكرها البيرونى[٤] .

٤ — « رواية سلمان » ، مجموعة مصنوعة ، أذيعت بعنوان « كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالى »[٥] وتشير إلى مؤلف خيالى . ورد ذكرها منذ سنة ١٨٠ تقريباً . واستخدمت[٦] فى منحول آخر ، وهو « تفسير » القرآن للفُرات بن أحنف الكوفى (كنتورى ، ١٣٠ . استراباذى ، ٢٥٨ . « نفس الرحمن » ، ٤٤) . وأذاعها حسين بن سعيد الأهوازى (المتوفى سنة ٢٥٠ هـ ؛ الخَوَنْصَرى ، ٥١١) .

ب — كتب باللغات الشرقية

إلى جانب المصادر المذكورة آنفاً عند الكلام عن « خبر سلمان » ، يوجد :

« سَبْع المجادلات » (سبع مجادلات لسلمان) ، وهو مصدر عربى خَطّابى ، مفقود

(١) الكشى ١٣ — ١٦ ؛ ويوجد اختلاف أورده « نفس الرحمن » ، ٦٧ .

(٢) وقد أشار إليه أحد الكيسانية الأول (الكشى ، ٦٤ ؛ وقارن ص ٧٧ من الكتاب نفسه)

(٣) الطوسى ، ١٥٨ (من طريق شريك) ؛ « نفس الرحمن » ، ١٢٥ — ١٣٢ .

(٤) « الآثار الباقية » ، تحت المادة ؛ قارن الشهرستانى ، ج ١ ، ص ٩ — ١٣ (نقده ابن تيمية « منهاج أهل السنة » ، ج٣ ، ص ٢٠٩ ، قارن أمير داماد ، « الرواشح » ، ص ١٣٩) .

(٥) الفهرست ، ٢١٩ ، الطوسى ، ١٦٢ ، ابن أبى الحديد ، ج ٣ ، ١٥٥ ، الاستراباذى ، ١٧٢ ، الكنتورى ، ٤٤٦ .

(٦) من طريق نصر بن مزاحم (المتوفى سنة ٢١١ هـ) .

لـكتاب « أم الـكتاب » للإسماعلية فى پامير ، درسها إيڤانوف (« مجلة الدراسات الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ص ٤١٩ — ص ٤٨٢) .

على بن عباس الجراذينى (المتوفى سنة ٢٤٠ هـ) : « الرد على السّلْمانية » (مفقود) .

على ابن مَهْزِيار (المتوفى سنة ٢٥٠هـ) : « حديثِ بدو إسلام سلمان الفارسى » (الطوسى ، ٢٣٢ . مفقود . ومنه اقتباسات فى ابن بابويه : « الغيبة » ص ٩٦ — ص ٩٩) .

الـكَشى : « معرفة أخبار الرجال » ، ص ٤ — ص ١٦ .

ابن بابويه (المتوفى سنة ٣٨١) : « أخبار سلمان » (الإستراباذى ، ٣٠٨ . مفقود) .

أبو نعيم الإِصْفَهانى (المتوفى سنة ٤٣٠) : « ذكر أخبار إصفهان » ، نشرة ديدرنج Dedering سنة ١٩٣١ جـ ١ ص ١٣ ، ص ٤٨ — ص ٥٧ ، ص ٧٦ — ص ٧٧ .

أبو العلاء المعرى (المتوفى سنة ٤٤٩) ، « رسالة الغفران » ص ١٦٩ .

إسماعيل بن محمد حافظ الإصْفَهانى (المتوفى سنة ٥٣٥) : « سِيَر السلف » ، مخطوطة پاريس برقم ٢٠١٢ ، ورقات ٧٥ ب — ٧٧ ا .

ابن أبى الحديد (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ) : « شرح نهج البلاغة » ، حـ ١ ص ١٣١ ، جـ ٢ ص ١٧ ، جـ ٣ ص ١٧ ، جـ ٤ ص ٢٢٣ — ٢٢٦ .

يوسف المِزّى (المتوفى سنة ٧٤٢) : « تهذيب الـكمال » ، مخطوطة پاريس برقم ٢٠٨٩ ، ورقات ٢٩٦ ب — ٢٩٩ ا .

حمد الله مستوفى (المتوفى بعد سنة ٧٤٠هـ) : « تاريخ جُزيدة » ، ٢٢٧ ، ٨٣٥ (فى قزوين) ، ٨٤٦ .

ابن حجر (المتوفى سنة ٨٥٢هـ) : « الإصابة » جـ ٢ ص ٦٢ — ص ٦٣ (برقم ٣٣٥٧) .

عيسى بندنيجى (المتوفى بعد سنة ١٠٩٢) : « جامع الأنوار » ، مخطوطة فارسية ، ص ٨٥ — ص ٩١ .

المجلسى : « بحار الأنوار » ، حـ ٢١ ص ٢٩٩ .

(فضلاً عن الاقتباسات الصغيرة المشار إليها فى « حوليات » كيتانى *Annali dell' Islam*)

وأخيراً كتابان حديثان :

حسين بن محمد تقى الطبرسى النورى (ولد سنة ١٢٥٤ هـ = سنة ١٨٣٨ م وتوفى سنة ١٣٢٠ هـ = سنة ١٩٠٣ م) : « نَفَس الرحمن » ، طبع حجر بطهران سنة ١٢٨٥ هـ = سنة ١٨٦٨ م ، فى ١٦٧ صفحة غير مرقومة ، وهو مجموع مهم ، لم يعرفه كيتانى ، وذكره رتر Ritter وبلّج Billig ؛ ومن الغريب أنه لا يذكر من بين مصادره أية رسالة عن سلمان . وهاك ثبتاً بفصوله السبعة عشر : ١ — (ص ٥) فى كيفية إسلامه ، ٢ — (ص ٢٩) فى أنه من أهل البيت ، ٣ — (ص ٣٧) فى مقامه ... عند الأئمة ، ٤ — فيما أُنْزِل فيه ... من الآيات البيّنات (ص ٤٥) ، ٥ — (ص ٥٠) فى غزارة علمه وحكمته ، ٦ — (ص ٦٠) فى أنه كان يخبر عن الغيب ، ٧ — (ص ٧٥) فى أنه كان مُحَدَّثاً عن مَلَك ، ٨— (ص٧٨) فى أن الجنة مشتاقة إليه ، ٩ — (ص ٨٦) فى بعض ما أُظهر له من كرامات ، ١٠ — (ص ٩٠) فى نُبَذ من طرائف فضائله ، ١١ — (ص ٩٤) فى نبذ ... مما رواه عن النبى والوصى ، ١٢ — (ص ١٣٢) فى كلماته وحكمه ، ١٣ — (ص ١٤٠) فى زهده ؛ ١٤ — (ص ١٤٢) فى زوجاته وأولاده ؛ ١٥ — (ص ١٤٦) فى ماله بعد وفاة النبى ؛ ١٦ — (ص ١٥٤) فى كيفية وفاته ؛ ١٧ — (ص ١٦١) فى ... زياراته .

معصوم على شاه (المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ = سنة ١٩١٨ م) : « تاريخ الحقائق » ، طبع حجر بطهران ، سنة ١٣١٨ هـ ، جـ ٢ ص ٢ — ص ٧ — نبذة موجزة جيدة ، فيها عرض نقدى على هيئة ٧ مطالب للمسائل المختلف عليها فى أخبار حياة سلمان كما يرويها القدماء : تاريخ إسلامه ، المؤاخاة ، اعتزاؤه إلى أهل البيت ، مجيؤه العراق ، تاريخ وفاته ، ذريته ، إسناد السهروردية .

س . محمد على ، الملقب « بالباب » (المتوفى سنة ١٨٥٠) م : ذكر « زيارة سلمان » للشيخ أحمد الإحسائى ، بشرح س . كاظم رشتى .

وبهاء الله كتب « لمدح سلمان » (ورد فى « الألواح » ، مخطوطة پاريس ، الملحق الفارسى برقم ١٧٥٤) .

حـ — كتب باللغات الأوربية :

لم يتوسع دربلو D'Herbelot (١٦٩٧ م ، ص ٧٨٦ من طبعة سنة ١٧٧٦) ، ولا كوسان دى پرسيڤال Caussin de Perceval ولا اشپرنجر Sprenger فى دراسة حياة سلمان .

١٨٩٢ . أحمد بك أجا أوغلى ، فى « أعمال المؤتمر الدولى التاسع للمستشرقين » المنعقد فى لندن ، جـ ٢ ص ٥٠٨ — ص ٥٠٩ .

١٨٩٩ . ر . ديسو فى رسالته عن النصيرية Dussaud: *Histoire et religion des Nosairis* .

١٩٠٩ و١٩١٣ . كليمان هوار «سلمان الفارسى» (القسم الأول فى «أمشاج دارنبور» ٢٩٧ — ٣١٠ *Mélanges Derenbourg* ، القسم الثانى فى « الكتاب السنوى لمدرسة الدراسات العليا » بپاريس ص ١—١٦ Cl. Huart : "Selmân du Fârs" *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes* .

١٩١٣ . هـ . تورننج : « دراسات حول معرفة النقابات فى الإسلام » (المكتبة التركية ، المجلد رقم ١٦) ص٣٣—ص ٣٧ ، ص ٨٥ — ص ٩٠ H. Thorning: *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens* (Turk. Bibl.)

١٩١٨ . كيتانى : « حوليات الإسلام » جـ ٢ ، ص ١٤٧٠ ، جـ ٤ ص ١٦٢ ، جـ ٨ ص ٣٩٩ — ص ٤١٩ Caetani *Annali dell'Islam* .

١٩٢٠ . سارو هرتسفلد : « رحلة أثرية فى منطقة الفرات والدجلة » ، جـ ٢ ص ٥٨ وما يتلوها ص ٢٦٢ تعليق Sarre und Herzfeld: *Archäologische Reise in Euphrat und Tigrisgebiet.*

١٩٢٢ . كيتانى : «تاريخيات إسلامية» جـ ١ ص ٣٨٣ *Chronographia Islamica*

١٩٢٢ . ف . ايڤانوف : «إسماعيليات» (في «مذكرات الجمعية الأسيوية في البنغال» حـ ٨ ، ص ١ — ٧٦) ، صفحات : ٤ ، ١١ — ١٢ ، ٢٧ ، ٣٣ — ٣٥ ، ٤٠ ، ٥٦ ، ٦٤ ، ٦٥ (تعليق ٥٦ ، ٥٩) ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٧٥ V. Jvanow: *Ismailitica* (ap. *Mem. As. Soc. Bengal* .

١٩٢٥ . ج . ليڤي دلاڤيدا ، في : « دائرة المعارف الإسلامية » حـ ٥ ص ١٢٤ — ص ١٢٥ .

١٩٢٩ . أحمد زكي باشا : « قبر سلمان الفارسي » في « مضبطة المعهد المصري » (بالفرنسية بعنوان : « Le tombeau de Salman Farsî » . *Bull. de l'Institut d'Egypte*

١٩٣٢ . ف . ايڤانوف : « تعليقات خاصة بأم الكتاب » في « مجلة الدراسات الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ص ٤١٩ — ص ٤٨٢ .

المنحنى الشخصى لحياة الحلاج

شهيد الصوفية فى الإسلام

فكرة « المنحنى الشخصى لحياة ما » قد احتلت حديثاً فى علم النفس الاجتماعى مكانة خاصة. فالفلسفة الشخصية (من رنوفييه فى الغرب حتى محمد إقبال فى الهند) قد ميزت، فى المجموع، وحدات ذاتية مولّدة، وفقاً لأنواع التفاضل الشخصى. وعلى علم الاجتماع، إن شاء أن يكون مُسْتَقْصِىَ الأطراف حقاً، أن يتمكّن من تحديد عقلية وسط إنسانى ما بطريقة تجريبية على أساس إجراء عملية تكامل بين المتفاضلات الفردية، وذلك بجمع منحنيات المصائر الشخصية التى توضع موضع الملاحظة: وهذا هو ما حاولته الآنسة ج. تيون G. Tillion لما أن رسمت السبعمائة منحنى لسبعمائة فرد حى من قبيلة الشاوية فى أوراس، وهم أيت عبدالرحمن[1] بعد أن قامت بتحقيقات عن كل فردٍ فرد من هؤلاء. والمنحنيات الشخصية، لو أخذت بنفسها منفردة ووصفت بطريقة إكلينيكية، لتزيد من إيضاح أنواع السلوك الإنسانى أكثر مما تفعله التحديدات ذات المكوّنات المتغيّرة للقيم الجمعيـة سواء أكانت رغبات أم فضائل. وفى إثْر جالتون Galton، قام بوايبه Poyer فاقترح تصنيف منحنيات الحياة بطريقة تخطيطية تبعاً لنقطها الرئيسية: الانحرافات والعَوْد على بدء والعُقد فى مصيرها، ثم الأحداث والأزمات وتعرُّفات الماضى فى مخاطرها، مما يسمح لنا أيضاً بتصنيف المواقف الدرامية، وهى تقتصر، منذ كتاب « الشعر » لأرسطو، على عدد قليل من النماذج (٣٦، فى نظرية بولتى Polti) كما بيّن جوتسى Gozzi وجيته، وهذا يفترض مقدماً وضع « طوبيقا » للخيال.

ولتركيب مثل هذا المنحنى لا بد من أن نختْار، بالنسبة إلى كل فرد، محور التشخُّص الذى اختاره لنفسه. ولنتذكر، بهذه المناسبة، مراحل تكوين فكرة « الشخصية » التى تظهر أولاً على هيئة قناع زَمَنى يسمح بالمشاركة فى وثن معبود، ثم بمثابة دور يشابه نموذجاً، وأخيراً كشعور دائم بشركة نهائية مع المجموع، بفضل اسم شخصى لدين ما. وهذا التطور قد وصفه موس Mauss من حيث مظاهره الخارجية، من الناحية القانونية؛ و بيّنه مار Marr

---

[1] [« أيت » أو أيث، أت، أث: لفظة بربرية تضاف إلى الأسماء بمعنى « بنوكذا »، فهى فى العربية بنو، أولاد، وتستخدم عند ثلاث طوائف بربرية: عند جرجرة فى الجزائر (مثل أيت ينى، أيث أرتن) وفى مراكش عند بربر منطقة الأطلس الأوسط (أيت أتا، أيت عياش)، وكذلك عند بربر سوس وويد درعه (أيت بوعمرت). راجع دائرة المعارف الإسلامية E I تحت مادة Ait].

من الناحية النحوية ، مع درجات تملك الشخص المتكلم للفعل فى الجملة بطريقة تدريجية . ونحن نشعر تجريبياً ، من حيث الباطن ، بتشخصنا حين نحب :

« كانت لقلبىَ أهـــواء مفرقة فاستُجمعت ، مُذْ رأتك العينُ ، أهوائى »

(الحلاج)

وفى الحب الصوفى يكتمل هذا التحقق الموحِّد ، وهذا النماء للشخصية من باطن : وذلك بواسطة نذر الإنسان نفسـه (لله) ، بهذا الاصطفاء الذى فيه تهبها « قوى النفس الثلاثة » حريتها النهائية ، بالممارسة لهذا الديالـكتيك الدرامى الذى يجعلنا نشق نطاق العالم المكانى الزمانى للرموز كيما نلحق ونستشعر ونتـذوق « حضرة » موحِّدة يجب أن نقيمها فى ذاتها شيئاً فشيئاً قدر ما تتحقق ؛ لأن الثالث المرفوع لا ينطبق بعد فى العشق ؛ فالآخر لم يعد بعدُ فيه اللا — أنا ، خصوصاً حينما يستحيل عشق الآخر إلى عشق الله .

وليس ثمت ما يمنع من تصور تركيب تخطيطى ، وتخيُّلِ مُجْمَلٍ هندسىٍّ يرسم منحنى مصير ، تكون إحداثياته السينية هى الأزمنة ، و إحداثياته الصادية هى تغيرات القيم المختارة . وعند رجال الإحصاء والتأمين يشاهد أن منحنيات نتاج القيم وضروب النشاط الإنسانى (المراحل الأُسْرية ، التنقلات ، المهنة فى الحياة سواء أ كانت سياسية أم غير سياسية) هى على هيئة منحنيات بشكل نواقيس ، تبدأ من الميلاد وتنتهى بالموت . ولـكن حينما يشيع فى المجهود الحيوى عشق كبير ، فإن المنحنى يصير منحنياً(1) جيبياً صاعداً ، هو خط مقارب(2) ترسمه كمية متجهة مستقيمة فى صعودها . أضف إلى هذا أنه حينما يكون هذا العشق دينياً يهدف إلى غاية مفروض أنها عالية على الـكون ، فإن منحنى المصير فى الحياة الدنيا يسمح بإسقاط على الآخرة ، فيحدث إسقاط من الـكمية المتجهة المستقيمة على دورته (قارن جهاز قلب الاتجاه عند پوسلييه) ، وتُسْقَط الحياة الفانية للشخص على الدورة السنوية المستمرة الخاصة بالطقوس الدينية فى الأمة ، أعنى الجماعة الدينية التى تقضَّت فيها تلك الحياة .

ولنلاحظ — عابرين — أن منحنى الحيـاة النموذجية فى المسيحية ، ألا وهى حياة

(١) [المنحنى الجيبى هو المنحنى الذى تـكون فيه الإحداثيات الصادية متناسبة مع جيب الإحداثيات السينية] .

(٢) [الخط المقارب هو الذى يقترب شيئاً فشيئاً من منحن معلوم دون أن يلاقيـه مطلقاً ، فى نطاق مسافة نهائية] .

المسيح ، لا تحتل فى الإسقاط غير النصف (الأول) للدورة الشمسية السنوية ، بينما النصف الثانى يسجّل حياة المسيح بعد مماته هو وكنيسته من الصعود إلى عيد الميلاد . أما هنا فى الإسلام — ما دمنا بصدد الحديث عن مسلم — فإن الأعياد المقدسة لا تشغل غير النصف (الثانى) من الدورة القمرية السنوية ، من المعراج حتى عاشوراء ؛ لكن مولد النبى يقع فى النصف الأول ، وعند الشيعة تملأ أعياد الأئمة الاثنى عشر الدورة كلّها . ومن غير المعقول هندسياً أن نُسقِط منحنى حياةٍ على نصفى الدورة المصوِّرة لتخليدها ، بأن نجتاز منحنى الحياة هذا فى كلا الاتجاهين ، وذلك لأن الزمان ليس له غير اتجاه واحد . والواقع فى غالب الأحيان أن إسقاط منحنى حياة قديس أو متألّه على الدورة الطقوسية لملّته ينحصر فى نقطة واحدة ، هى يوم ذكرى وفاته . بيد أنه يستطيع أن يظفر — بعد الموت — بنقاط أخرى ؛ وذلك بالتئام[1] نقاط الإسقاط لحيوات أخرى مقدسة ، التئامها على الدورة . وهذه الطريقة فى التركيب التخطيطى تسمح بالموازنة — بنظرة واحدة — بين مختلف أنواع الموجودات وتصنيفها ، دون أن يهب هذا الموجزُ الرّسمى الجميل أيةَ دقة رياضية إلى إيقاعاتها . إنما يسمح بوضع صورة إجمالية موجزة لتاريخ حياة الشخص موضوع الدراسة .

وها هو ذا الآن عرض لحالة الحلاج ، وفقاً لهذه المعلومات : تاريخ حياته منذ ألف سنة ، ومنحنى حياته كما يرتسم فى الإسلام منذ القرن الذى فيه بلغت الخلافة أوجها فى بغداد وهو القرن الذى يدعى « نهضة الإسلام » — نقول : منذ ذلك القرن حتى اليوم .

ولد الحلّاج (= حُسَيْن بن منصور) فى سنة ٢٤٤ هـ = ٨٥٧ م تقريباً ، وتوفى سنة ٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م . ومسقط رأسه تور فى الشمال الشرقى من البيضاء ، فى مقاطعة فارِ بإيران . وكانت البيضاء مكاناً أوغل فى العروبة ، وفيها ولد النحوى الكبير سيبويه ؛ ولقد كانت معسكراً صغيراً على الطريق الحربى الممتد من البصرة إلى خُراسان ، يقيم به مَوالٍ لبنى الحارث يمنيّون . وأبوه — ولعله كان يشتغل بصناعة الحَلْج — قد ارتحل للعمل فى منطقة النسيج الممتدة من تُسْتَر حتى واسط (على الدِّجلة) ، وهى مدينة أسسها العرب ، فيها نسى الطفل لغته الفارسية تماما . وكانت واسط معظمها من أهل السنة ، وعلى مذهب ابن

(١) [الالتئام osculation هو نوع من التماسّ بين الخطوط أو المستويات أو السطوح بواسطة التجاور] .

حنبل (مع وجود أقلية من الشيعة الغلاة فى ظاهر الريف ، بالقرب من الفلاحين الآراميين) ، ومركزاً لمدرسة مشهورة من القرّاء ؛ فقرأ الطفل القرآن حتى سن الثانية عشرة إلى أن حفظه ، وصار من الحُفاظ ؛ لكنه سرعان ما راح يبحث عن المعنى الرمزى الذى يرفع دعاء الروح إلى الله .

ولما كانت اللغة العربية لا تكتب منها إلا الحروف الساكنة ، وبالتالى لا يمكن النطق بها قبل تكوين الجملة ، فإن هذا من شانه أن يرغم المتعلم على التفكير المنطقى ، وأن يجعله قادراً على التعبير عن التصورات الكلية ، كما يجعله أيضاً قابلاً للاقتناع عن طريقها . إنها لغة القرآن الذى نشد فيه الحلاّج منذ نعومة أظفاره تذوُّق حقائق الإيمان ، وستكون لغة مكاشفاته الصوفية ، بالرغم من أن اللهجة التى يتكلم بها أهل بلده (إن لم تكن أيضاً لغة أبويه) كانت لهجة إيرانية . وفى اعتقاد المسلم أن اللغة العربية تعبِّر عن كلام الله بصورة دقيقة (فالقرآن عنده تلاوة « غير مخلوقة » ، أى قديمة ، وحروفه ، مفصلةً ، تعبِّر عن أفكار إلٰهية) . فيجب على المؤمن إذاً أن يصل إلى « استبطان » صلواته العربية ، إلى تحقيقها فى ذاته . والإسلام هو قبل كل شيء « شهادة » بأن لا إله إلا الله ، رب إبراهيم ، الرحمن الرحيم ؛ وقد توسّم الحلاّج منذ وقت مبكر أن التوحيد لا يكون حقاً إلا إذا كانت صيغته هى تلك التى نطق بها الله نفسه (« لأمر من الأزل » كما يقول الأنصارى) ، تلك التى فاه بها شاهد القِدَم (= الروح) . وقد قال فيما بعد : « قول بسم الله منك ، بمنزلة : كُنْ منه » ؛ « حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف باتصافه » . فيلوح إذاً أنه قد استشعر وهو يصلى بالعربية أول نسمة للاتحاد المشخِّص ، وأحس بالغيرة العاشقة لله ؛ وقد ورد فى الأحاديث : « لا شخصَ أَغْيَرُ من الحق » ، — إحساساً سيألم له صامتاً صابراً . ومن كلامه : لما سُئِل عن المريد من هو فقال : « هو الرامى بأول قصده إلى الله تعالى ، ولا يُعَرِّج حتى يصل » . وكان يقول : « من لاحظ الأعمال حُجِب عن المعمول له ؛ ومن لاحظ المعمول له حُجِب عن رؤية الأعمال » .

وبعد أن اختار سَهْلا التُّسْتَرِىَّ على عجلٍ ليقرأ عليه ويتعلم التصوف على يديه ، تركه وهو فى العشرين وارتحل إلى البصرة حيث كان الموالى الحارثية فى البيضاء قد تحالفوا مع بنى المهلب الأزديين ، وذلك ليتلقى خِرْقة الصوفية من يد عَمْرو المكّى . ولقد كانت الجماعة

الإسلامية الأولى تقوم فى المدينة على هيئة أُخُوّة روحية بين المؤمنين حَلّت محلّ عصبية القبيلة والأسرة . والتصوف هو استعادة هذه الحياة المشتركة لأصحاب خيرُهم المشترك وصلواتهم الجماعية يسلكان بالجماعة كلها إلى الله ، وذلك بالاقتداء بمحمد ، وكذلك ببقية الأنبياء (وهذه نزعة كلية) . وفى نفس الوقت الذى ارتدى فيه الخرقة ، تزوج بأمّ الحسين ، بنت أبى يعقوب الأقطع البصرى ، ولم يتزوج بغيرها واستمر زواجهما موفقاً حتى النهاية ، فأثمر ثلاثة أبناء و بنتاً واحدة ، على الأقل ، وكان يكفل لهؤلاء معاشهم بفضل صهره وهو كرنبائى . وهذا الزواج الذى أثار غيرة عمرو المكى قد جعل الحلاج يقيم فى البصرة ، فى حى تميم من قبيلة بنى مجاشع التى كان الكرنبائيون من مواليهم ؛ كما كانوا سياسياً حلفاء للفتنة الزيدية التى أثارها الزنج (وكان العهد عهد حروب الأرقاء) ، وتأثروا بعض التأثر بالبدعة الشيعية المغالية (السرية) التى جاءت بها المخمِّسة . ويظهر أن دخوله فى هذه القبيلة كان الأصل فيما اشتهر عنه دائماً بأنه نزاع إلى الثورة (ومن هنا كان القبض عليه للمرة الأولى فى ديرى) ، بل وأنه متآمر شيعى . والحق أن الحلاج قد احتفظ من هذه المعاشرة لتلك القبيلة بتعبيرات ذات مظهر شيعى فى دفاعه عن مذهبه ودعوته ، بيد أنه استمر يعيش فى البصرة بين أسرته عيشة الزهد المتحمِّس ذى النزعة السنية دائماً : فكان يصوم رمضان كله دائماً ، وكان فى يوم عيد الفطر يلبس السواد ويقول : « هذا لباس من يردُّ عليه عملُه » (« أخبار الحلاج » رقم ٢٤) : وهو موقف نفسى عريب ، ونوع من الدلال فى الخشوع لله .

ولما أن استمرت الخصومة بين شيخه (المكىّ) و بين صهره (الأقطع) وقد صبر عليها مدة طويلة اتباعا لنصيحة الجنيد الصوفى المشهور ، وكان الحلاج قد ذهب لاستشارته فى بغداد — أعنته الأمر فارتحل إلى مكة . ويلوح أن هذا الرحيل كان فى نفس الوقت الذى أخمدت فيه فتنة الزنج وقُضِى عليها فيه نهائياً ، مما أكّد عند الحلاّج هذا اليقين وهو أن وحدة الأمة الإسلامية لا يمكن أن تتم عن طريق الحرب الدنيوية ، لكن عن طريق الصلوات والتضحيات فى حياة الزهد والمجاهدة . فوصل مكة لأداء فريضة الحج لأول مرة . (وليلاحظ أن الحج الشرعى هو الفرض الوحيد فى الشريعة الإسلامية ، الذى تجوز فيه النيابة ، أى أن ينوب إنسان عن آخر فى أدائه) . وهناك نذر نفسه بالبقاء عاماً (للعُمْرة) فى حرم البيت العتيق ، وهو فى حالة صوم وصمت دائمين ، اقتداء بمريم التى فعلت هذا — حسبما يقوله

القرآن — استعداداً لميلاد كلمة الله فيها . وهذه الخلوة هى رجاء عذب يتذوقه المرء من الذوق الباطن ، وهى وحدة فى صمت ، فمن شأنها أن تعين على تكوين كلمة جوهرية فى قلب الزاهد العابد . قال : « لو أُلْقِى مما فى قلبى ذرة على جبال الأرض لذابت » ؛ وقال (من الرَّمَل) :

« جُبِلَتْ روحُكَ فى روحى كما يُجْبَل العنبر بالمسك الفَتِق

أو الخمرة بالماء الزلال » وقال أيضاً (من الخفيف) :

« وتُحِلُّ الضمير جوفَ فؤادى كحلول الأرواح فى الأبدان »

وهى كلمات وجدية وعبارات شوقية إلٰهية ، كان الصوفية يسعون للانفراد بنعمتها ويحرّمون تكرارها أمام الجمهور ؛ لأن آفة الصوفية أنهم يغلقون على أنفسهم وحدها حجرة الحضرة الإلٰهية (والشبلى سيستجوب الحلاج وهو مصلوب صارخاً بالآية القرآنية الرهيبة ١٥ : ٧٠ ، التى تحكى قول أهل سدوم للوط : « (قالوا :) أَوَ لَمْ نَنْهَكَ عن العالَمِين ؟! ») ، ذلك لأن الشرع الإسلامى يحرص على أن يبقى الله بمنأى عن أن تناله العقول والأبصار . هنالك انقطعت الصلة بين عمرو المكى وتلميذه القديم . والحلاج من ناحيته أخذ نفسه بالمجاهدة الشديدة ، مختاراً من بين الطرق أشقها (الأصعب ، بالتلفيق بين أصعب المجاهدات والرياضات عند مختلف الطرق) . وإذا بالمريدين يفدون إليه ، وهم الذين سينعتهم فى قصائده بنعت : « أصحابى وخِلاّنى » ؛ ولعله كتب لهؤلاء رواياته السبع وعشرين التى قصد بها إلى جمهور محدود من الزاهدين ، وتحتوى على أحاديث قدسية .

ولما عاد من مكة إلى الأهواز ، بدأ الوعظ فى الناس ، مما أثار حفيظة الصوفية عليه ، فنبذ خرقة الصوفية كيما يتكلم بحرية مع أبناء الدنيا ، وبخاصة إلى الكتاب ورجال الأعمال ، وهم جمهور مثقف غير أنه كليل الحد ميّال للشكوك . والبعض من هؤلاء — وهذا البعض بين سُنّيين من أصل آرامى و إيرانى ، و بين نصارى دخلوا الإسلام وتخرّجوا فى المدارس النسطورية بدير قُنَّا وتقلدوا منصب الوزارة فى بغداد (قناية بن وهب بن الجراح) — نقول إن البعض من هؤلاء قد أصبحوا واستمروا من أنصار الحلاج ؛ والبعض الآخر ، بين معتزلة وشيعة — وهؤلاء الأخيرون كانوا من كبار موظفى الخراج (ابن الفرات ، ابن نَوْبخت) — قد أثاروا شغب العامة ضد الحلاج ، واتهموه بالشعبذة والاحتيال بالمعجزات الزائفة (نثر الأغذية والدراهم على الفقراء) . وابتداء دعوة الحلاج على هذا النحو الذى يدين له باسمه (حلاج

الأسرار) هو منهج للاستبطان الصوفى الكلّى ؛ فهو ينشد و يريد أن يجد كل إنسان اللهَ فى أعماق نفسه ، داخلاً كرهينةٍ فى ضرورة الاعتراف عند الآخرين ؛ وكان يتجنب انتقاد التسميات المميزة بين الفرق الدينية الموّحدة ، لنزعة ضد قدرية فيه (لأنه يرى فى هـذا ما يفترض اختيار الشخص للفرقة التى يتبعها لأنه « حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية » « أخبار الحلاج » رقم ٤٥) ؛ ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول ، مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم (« الصيهور ») ؛ وما أشكال الشعائر وضروبها إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التى تنطوى عليها . وهو لا يتردد فى استخدام مصطلحات الخصوم سواء من المعتزلة (مثل : شكر ، عدل) والشيعة (مثل : عين ، ميم ، سين) كيما يضعها فى نصابها و يسمو بها . ولم يعد يستخدم الحجاج المعتزلى ، بل القياس الهلّينى .

ونبذُ الخرقة ، وتمزيق المُرَقَّعة معناه التخلى عن طريقة الاستسرار والتجرد بالنفس عارية أمام الملأ مستهدفاً بها إلى الاتهام والأحقاد . قال الحلاج : « إذا استولى الحق على قلبٍ أخلاه عن غيره ، و إذا لازم أحداً أفناه عمّن سواه ، و إذا أحبَّ عبداً حثّ عباده بالعداوة عليه ، حتى يتقرب العبد مقبلاً عليه » (« أخبار الحلاج » ، رقم ٣٦) . « دعوى العلم (بالله) جهل ؛ توالى الخدمة سقوط الُحرمة ؛ الاحتراز من حربه جنون ؛ الاغترار بصلحه حماقة » (« أخبار الحلاج » رقم ١٤) . وقال (من السريع) : « تقيك نفسى السوء من حاكم » (« ديوان الحلاج » ، ٣٤) . وكتب الحلاج كتاباً يقول فيه : « أوصيك أن لا تغترّ بالله ، ولا تيأس منه ؛ ولا ترغب فى محبته ، ولا ترض أن تكون غيرَ مُحِبّ ؛ ولا تَقُل بإثباته ولا تَمِل إلى نفيه (حين يختفى) ؛ و إياك والتوحيد (أى أن تعلنه بنفسك) (« أخبار الحلاج » رقم ٤١).

ثم ارتحل إلى خراسان ، شأنه شأن كثير من البصريين ، واستمر يدعو و يعظ فى الجاليات العربية فى شرق إيران (طالقان) وهو يبث دعوته فى المدن ، ويقيم على الحدود ويرابط مع المرابطين فى الثغور . و بعد خمس سنوات يعود إلى الأهواز ، و بفضل ما لقيه من سند رسمى (الوزير حمد القُنَّائى) أتى يقيم بأهله فى بغداد ، مع جمع من أعيان الأهواز (وقد نقلت دار الطراز ، التى كانت تنسج فيها كسوة الكعبة ، من تُستَر إلى بغداد) .

وعاد إلى مكة حاجًّا للمرة الثانية : (مع أربعمائة من تلاميذه) وهنا اتهمه بعض أصدقائه القدماء من الصوفية بالقيام بأعمال سحرية و بالاتصال بالجنّ .

ومن ثم استأنف أسفاره فقام برحلة كبيرة ثانية أبعد من الأولى ، فى مِنطقة خارج نطاق شفاعة محمد ، فى بلاد كفار الهند ومانوية و بوذية التركستان ؛ فوصلها بطريق البحر ، وصعّد فى نهر السند ، وذهب من مُلْتان إلى كشمير ، ومضى فى طريقه صاعداً ناحية الشمال الشرقى حتى طُرْفان (ماسين) مع القوافل الأهوازية التى كانت تحمل إلى تلك الأصقاع الديباج المنسوج فى طراز تستر ، وتعود منها إلى بغداد بالورق الصينى الجميل (المعروف بورق ساسيو) الذى سيسطر عليه تلاميذُ الحلاج مؤلفاته . لقد كان الحلاج يفكر فى الإنسانية كلها — عِبْر الأمة الإسلامية — كما يلقنها هذا الشوق الغريب إلى الله ، الشوق الصابر الرصين ، الشوق إلى أن يكون معشوقا بواسطة تبريره لولايته ، وهو الذى سيكون طابعَه المميِّز من ذلك الحين . ولما سمع ذات يوم صوت أبواق رأس السنة فى نهاوند ، قال : « أى شىء هذا ؟ فقلت (ابن فاتك) : يوم النيروز . فتأوّه وقال : متى نُنَوْرِز ؟! » ؛ وهى عبارة جاء أحد تلاميذه بعد ثلاث عشرة سنة فذكره بها أثناء صلبه الذى استمر ثلاثة أيام ، وأضاف إلى هذا متهكما : « أيها الشيخ ! هل أُتْحِفْت (أى تلقيت هدايا رأس السنة) . قال : بلى ! أُتْحِفْت بالكشف واليقين ، وأنا مما أتحفت به خجلٌ ، غير أنّى تعجَّلْتُ الفرحَ » (« أخبار الحلاج » برقم ٢٢ ؛ وينسبون إليه أنه قال وهو مصلوب ، الآية ١٧ من سورة الشورى : يَسْتَعْجِلُ بها الذين لا يؤمنون بها ، والذين آمنوا مُشْفِقون منها ويعلمون أنها الحق ») .

ومن هنالك عاد إلى مكة حاجّاً للمرة الثالثة والأخيرة . والمعروف أن جوهر الحجّ هو فى الوقوف بعرفة ثم التضحية منها . وفى حَجّة الوداع حين الإكمال لم يأت النبى على كل حكمة الحجّ المَنْجِية ، فإن الحجّ يفيض بالغفران على الناس أجمعين ، لا على المسلمين وحدهم . وهذا هو ما أدركه الشيعة فوضعوا بعد الإكمال مشعر غدير خُمّ ، حيث نقل محمدٌ رمزَ الشفاعة ، أعنى هذا الحجر الأسود الصامت ، إلى حجر حىّ هو الإمام . ومن هنا فإن الحلاج يعتقد أن شوقنا إلى الله يجب أن يمحو عقلياً فى نفوسنا صورة الكعبة كما نجد « من » أقامها ، وأن نحطّم معبد بدننا كما نبلغ « من » جاء إليه ليتحدث إلى بنى الإنسان . وفى أثناء هذه الحجّة الأخيرة (حوالى سنة ٢٩٠ هـ = ٩٠٢ م) وقف الحلاج بعرفة — حيث يذكر المرء أسماء جميع من يحبّهم حتى يغفر لهم — وصاح صيحة الجميع : « لَبَّيك ! » وسأل الله أن يزيده فقراً ، ويجعل الناس تنكره وتنبذه حتى يكون الله وحده هو الذى يشكر نفسه بنفسه خلال

شفتى الحلاج . ونحن نعلم أهمية الوقفة وركعتيها عند الُحجّاج ؛ فكما يقول المَثَل المغربى ، إن هاتين الركعتين القصيرتين هما « زوج حَمَامات توأم يشربوا مرّة ويغبّبوا عاما » ، لأنهما صلاة النحر (« التعريف » ، أى الوقوف بعرفات) لجميع الأحبة الغائبين الذين نذكر حينئذ أسماءهم ؛ قال الحلاج (من البسيط) : « تُهْدَى الأضاحى وأُهْدِى مهجتى ودمى » (« الديوان » ، ٥١) .

ولما أفَل من مكة عائداً إلى بغداد ، صرّح برغبته فى أن يموت كافراً بشريعة الإسلام ، يموت من أجل الجميع (« ملامتى » صار « فتى ») . وأقام فى بيته كعبة مصغّرة ، وفى الليل كان يصلى عند القبور (قبر ابن حنبل) ، وفى النهار يظلّ يلقى على قارعة الطريق فى العاصمة بالأقوال الغريبة : فكان يصيح فى الأسواق وهو فى حالة من الجذبة والطرب : « يا أهل الإسلام ! أغيثونى . فليس (أى الله) يتركنى ونفسى فآنسَ بها ، وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها ، وهذا دَلالٌ لا أطيقه » (« أخبار الحلاج » رقم ٣٨) . ثم أراد دعوة المؤمنين إلى القضاء على هذا العار ، عار إنسان يجرؤ على القول بأنه اتحد بالألوهية ، بأن يقتلوه ، فصاح بهم فى جامع المنصور : « اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى ... اقتلونى تؤجروا وأسترحْ ... ليس فى الدنيا للمسلمين شُغْلٌ أهمُّ من قتلى ... (وفى بعض النسخ يزاد : وتكونوا أنتم مجاهدين وأنا شهيد » (« أخبار الحلاج » رقم ٥٠) وقال (من الوافر) : « على دين الصليب يكون موتى ... (فلما سئل ما معنى هذا قال :) أن تُقتل هذه الملعونة ، وأشار إلى نفسه » (أخبار الحلاج رقم ٥٢)[1] .

فأثارت هذه الأقوال شعور العامة مما هزّ الأوساط المثقفة ، خصوصاً بسبب رسائله ذات الاتجاه المذهبى الدينى والتى لا بد أن يكون الحلاج قد كتبها من قبل عن موضوعات شائكة كانت موضع الخلاف والجدل بين الشيعة ، مثل تقدير نبوة محمد تقديراً سابقاً ،

---

(١) [لتوضيح هذا نورد ما ورد بعد فى « أخبار الحلاج » نقلا عن « لطائف المنن » للشعرانى (طبعة مصر سنة ١٣٢١ ج ٢ ، ص ٨٤ : « وقد كان الشيخ أبو العباس المرسى رضى الله تعالى عنه يقول : أكره من الفقهاء خصلتين : قولهم بكفر الحلاج ، وقولهم بموت الخضر عليه الصلاة والسلام . أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل . وما نقل عنه يصح تأويله نحو قوله : « على دين الصليب يكون موتى » ، ومراده أنه يموت على دين نفسه ، فإنه هو الصليب ، وكأنه قال : أنا أموت على دين الإسلام ، وأشار إلى أنه يموت مصلوبا . وكذلك كان »] .

وعدم اكتمال رسالته النبوية . ومن ناحية أخرى كان ثمت فقيه سُنّى ظاهرى هو محمد بن داوود ، وكان أيضاً شاعراً ، وكاتباً عن نظرية الحب الجنسى الطاهر ، وقال إنه حرّم على نفسه كل إشباع جنسى « إبقاءً على وُدّه » . لم يستطع ابن داوود هذا أن يحتمل ادعاء الحلاج الاتحاد الصوفى بالله ؛ فاستغل مركزه قاضياً فى محكمة كبير القضاة ببغداد ، ورفع أمر الحلاج إلى المحكمة ، طالباً الحكم بقتله . بيد أن اقتراحه هذا ، وقد وقع عليه آخرون ، اصطدم بمعارضة قاضٍ آخر ، شافعىّ ، هو ابن سُرَيْج الذى قال إن مثل هذا الإلهام الصوفى لايدخل فى اختصاص المحاكم الشرعية ، مما أنقذ الحلاج . وفى تلك الفترة روت مدرسة النحويين البصريين (السيرافى ، والفَسَوى) رواية عدائية مضمونها أن الحلاج قد أجاب بإجابة مشهورة أثارت الكثير من التفسيرات ، فيقال إنه لما وصل جامع المنصور ، استجوبه صديقه الشبلى ، — وهو شاعر صوفى ، كانت حَلْقة سامعيه تحت قبة الشعراء — فأجابه الحلاج وقد أخفى عينيه نصف إخفاء بطرف كُمّه ، : « أنا الحق » ، أى : « أنا الحق الخالق » ، أى « أنا هو الله » : وهو قول فيه رائحة التجديف ، يشرحه من بعد فى رباعيته[1] الجميلة :

يا سِرَّ سرٍّ يَدِقُّ حتى يخفى على وهم كل حىٍّ

وهاك شذرة من بعض دعواته : « أنا بما وجدتُ من روائح نسيم حُبك (الخطاب لله) وعواطر قربك ، أستحقر الراسيات ، وأستخف الأرضين والسموات وبحقّك لو بِعْتَ منى الجنة بلمحة من وقتى ، أو بطرفة من أحرِّ أنفاسى لما اشتريتها . ولو عرضتَ علىّ النار بما فيها من ألوان عذابك لا ستهونتها فى مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك منّى . فاعْفُ عن الخلق ولا تعفُ عنى ، وارحمهم ولا ترحمنى . فلا أخاصمك لنفسى ، ولا أسألك بحقى » (أخبار الحلاج برقم ٤٤) .

ولقد أحيا الحلاج فى قلوب الكثيرين — بفضل حميته المليئة بالمفارقات — الرغبة فى الإصلاح الأخلاقى الشامل للجماعة الإسلامية فى شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء ؛

---

١) [تكملة الأبيات : يا سرَّ سر يدق حتى يخفى على وهم كل حىّ
وظاهرا باطناً تجلى لكل شىء بكل شىء
إن اعتذارى إليك جهلٌ وعظم شكى وفرط عِىّ
يا جملة الكل لست غيرى فما اعتذارى إذاً إلىّ ؟!
راجع « أخبار الحلاج » ص ١٢١] .

وأقنع كثيراً من المؤمنين بالفائدة الاجتماعية التى تجنى من الصلوات ونصائح الأولياء من الأبدال (وهم الأقطاب الروحيون للعالم) ورئيسهم المحجوب، رئيسهم فى كل فترة، والشاهد الحالى أعنى «القطب». ويقول الإصْطَخْرى إن كثيراً من علية القوم رأوا حينئذ فى الحلاج أنه هو ذلك الرئيس المحجوب الملهم، مثل: الوزراء من أقرباء أو حلفاء على بن عيسى وحَمْد القُنَّائى (كنعان، والدَّوْلابى، وابن أبى البغل، ومحمد بن عبد الحميد)، والأمراء (الحسين بن حمدان، نَصْر القُشورى)، وولاة الأمصار (مثل أبى بكر المـاذرائى؛ ونُجْح الطولونى؛ و بعض السامانيين مثل أخى صعلوك وسيمجور والحسين المروروذى والبلعمى قَرَاتكين)، والملوك (= الدهاقين: الساوى، المدائنى)، والأشراف الهاشميين: أبو بكر الربعى، هيكل، أحمد ابن عباس الزينبى). وكانت لهم معه مراسلات فيها هداية روحية مما هيأ له الخوض فى السياسة العامة؛ ولا بد أن يكون الحلاج قد أهدى فى تلك الفترة رسائله عن السياسة وواجبات الوزراء إلى الحسين بن حمدان ونصر وابن عيسى. ولقد قامت فى ذلك الحين بين العلماء رغبة عامة فى إصلاح الأداة الإدارية، وطالبوا بإقامة حكومة إسلامية حقاً، ووزارة تحكم بالعدل بين الناس، خصوصاً فى مسائل الخراج والضرائب (ضد مفاسد عمال الخراج الشيعة من خصوم الحكم الوراثى)؛ وخلافة شاعرة بمسئوليات وظيفتها أمام الله، مما يجعل الله يرضى عن قيام المسلمين بفروض دينهم (من صلاة وحج وجهاد). وكان الأمل معقوداً على الحلاج فى العمل فى هذا السبيل، فى الوقت الذى توقع فيه الحلاج قرب مصادرة حريته من جانب أعدائه أو أصدقائه، فطمح إلى الاختفاء فى بلده الأصلى ومسقط رأسه.

وفى سنة ٢٩٦ هـ = سنة ٩٠٨ م انفجرت المؤامرة الإصلاحية التى دبرها أهل السنة الداعون إلى الإصلاح، وأقاموا خلافة «حنبلية بربهارية» استمرت يوماً واحداً، هى خلافة ابن المعتز؛ لكنها أخفقت، لأنها لم تستطع الحصول على الأموال من المموّلين اليهود فى القصر وقد كانوا متواطئين مع عُمَّال الخراج الشيعة من خصوم الحكم الوراثى؛ فأعيدت الخلافة إلى المقتدر، وكان غلاماً صغيراً، مع وزير جديد ماهر فى الخراج ومن الشيعة، هو ابن الفُرات. وأدى البحث عن الأمير الحسين بن حمدان، وكان هارباً، إلى اكتشاف الحلاج مستشاره المقرَّب: فأمر الوزير (ابنُ الفرات) بمراقبته. ثم لما أن أخفقت أيضاً محاولةٌ لإقامة وزارة سُنِّية (قام بها القنائيون)، أصدر الوزير أمراً بالقبض على أتباع الحلاج والحلاج نفسه.

فقبض على أربعة ، ونجا الحلاج هو والكرنبائى ، وذهبا يختفيان فى بلدة سوس بالأهواز ، وهى مدينة حنبلية . و بعد ثلاث سنوات من تفتيشات الشرطة عنه بقيادة أحد الخونة ، و بتعضيد كراهية أحد السنيين وهو حامد ، عامل واسط ، قُبض على الحلاج وجىء به إلى بغداد حيث ابتدأتِ قضيته النهائية التى استمرّت تسع سنوات .

وهذه المرحلة النهائية هى أيضاً المحنة الحاسمة فى تاريخ رسالته . وهاك بإيجاز التسلسل الخارجى للوقائع : فى سنة ٣٠١ هـ = سنة ٩١٣ م جاء وزير جديد هو ابن عيسى القنّائى ، وكان أحد أعضاء وزارته وهو حَمْد القنائى ، ابن عمه ، حلاجياً صريحاً ، فأفسد القضية مؤقتاً ، ومنع كبير القضاة من النظر فيها أخذاً بالفتوى الشافعية التى أصدرها ابن سُرَيْج ؛ وأطلق سراح تلاميذ الحلاج . وكل ما استطاع خصومه الظفر به هو عرضه مصلوباً ثلاثة أيام ، بحجة كاذبة هى أنه « داعى القرامطة » (وهى حجة تخيلها مدير الشرطة ، مؤنس الفحل ، كيداً للوزير نفسه) . ثم حُبس فى دار السلطان ، ولكن سُمِح له بأن يعظ المسجونين ، وبالمثول فى حضرة الخليفة (وقد شفاه الحلاجُ ، فى نهاية سنة ٣٠٣ هـ مِنْ أزمة حمّى ، وفى سنة ٣٠٥ « أحيا » بَبّغاء ولى العهد الراضى محمد بن جعفر المقتدر)[(١)] ؛ فأثارهذا حسد المعتزلة فروجوا فى القصر رسالة للأوارجى تصف « شعبذة » الحلاج وحيله السحرية .

بيد أن ابن الفرات الشيعى ، لم يجسر فى أثناء وزارته الثانية (٣٠٤ — ٣٠٦) أن يعيد فتح باب القضية من جديد ، خوفاً من والدة الخليفة . واستطاع الحلاج وهو فى حبسه أن يكتب مؤلفاته الأخيرة ؛ وأحدها ، وقد أنقذه ابن عطاء سنة ٣٠٩ ، وهو «طاسين الأزل»— يبين لنا المرحلة الأخيرة من تطور فكر الحلاج وهو بسبيل تحقيق تضحيته واستشهاده شيئاً فشيئاً . و إن رغبته الأساسية فى توحيد طرق العبادة عند بنى الإنسان ، فى روحها وحقيقتها ، لتصطدم بالعقبة الكبرى ، ونعنى بها خبث الناس المنافق ، وهو فى هذه الرسالة يكشف عن أصلهم الملائكى ، وعنوانها الكامل هو : « طاسين الأزل والالتباس فى صحة الدعاوى (الخاصة بالوحدة الإلٰهية) بعكس المعانى » .

يقول الحلاج إن ثمت موجودين قدر لهما أن يشهدا بأن ماهية الله الواحد محجوبة عن

(١) [راجع قصة إحياء الببغاء هذه فى « صلة تاريخ الطبرى » لعريب بن سعد القرطبى ، ص ٩٢ تعليق] .

العقول لا تبلغها ، وهما إبليس إمام الملائـكة فى السماء ، ومحمد إمام النـاس على الأرض ، كلاهما نذير ، الأول بالطبيعة الملائـكية الخالصة ، والآخر بالطبيعة الإنسانية الظاهرة ؛ بيد أنهما ، وهما بسبيل إعلان هذه الرسالة ، قد توقفا فى منتصف الطريق : فإن حرصهما الملِحَّ وتعلقهما الشديد بالفـكرة الخالصة عن الألوهية البسيطة ، و إعلانهما الشَّهادة لم يكْفِ لبيان أنه من الواجِب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الـكامل بإرادة الله الموحِّدة . وفى «العهد» لم يشأ إبليس احتمال فـكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقَّرة لآدم (وهو الصورة الأولى حينئذ للحاكم يوم الحساب) . وفى المعراج ، توقف محمد عند أعتاب الحريق الإلٰهى ، دون أن يجرؤ على أن «يصير» نار موسى الـكبرى ؛ والحلاج وقد تمثل محمداً بفكره يحثه على التقدم والدخول فى نار الإرادة الإلٰهية حتى يفنى فيها ، كما تحترق الفراشة المقدسة ، وأن يفنى نفسه فى موضوعه (وهو الله) ؛ ومحمد قد أعاد الحجّ وأقام شعائره ، لـكن بقى إتمام الإسلام وذلك بردّ القبلة إلى القدس ، و إدخال « الحج فى العمرة » ؛ و إذا كان محمد قد وجد وترك الوحدة الإلٰهية محجوبة ، مطوقة ، ومسوّرة من كل الجهات بسـور الشريعة المانع ، فما هذا إلا مؤقت إلى يوم آتٍ فيه تتجاوز صلوات الأولياء وتضحياتهم عن مكانه على نحوٍ ملائـكى ، متجاسرة على الدخول فى نزاع مع الرحمن حتى تظفر أخيراً بأن ينتهى الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية وقد غفرت لها خطاياها . و إبليس بتوقفه الذى ذكرناه قد أثار خطايا الناس ، ومحمد بتوقفه ذاك قد أخر ساعة الحساب وكانت رسالته أن يعلنها . ومع هذا فإن أولهما ، بلعنته التى لا خلاص له منها ، يحثنا على تجاوز تلك الأعتاب ، أعتاب السقوط الأكبر ، حتى نجد العشق ؛ والثانى ، بتأخيره المؤقت ، إنما يحسب حساب زمان تكوين الأولياء الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذى وقف عنده و يتقدموه . فـكلاهما إذاً بمثابة صُوّة وحدٍ من طبيعة صافية ، يقوم عند الوصيد الذى تحلق فيه الروح الإلٰهية فوق الـكائنات المقدّسة التى تدخلها فى الواحد الأحد بحيلة من العشق غير متوقّعة وخارقة على الطبيعة .

وليس معنى هـذا أن الحلاج يقرن هنا بين المصير النهائى لإبليس و بين المصير النهائى للنبى ، فإن طرد المنذر بالطبيعة الملائـكية (وهى بطبعها منفصلة عن الاتحاد الصوفى) يجب أن يكون فى بينونة مع الاصطفاء النهائى للمنذر بالطبيعة الإنسانية (وهى مهيأة لهذا الاتحاد) . إن الشيطان قد أبى ، فى بدء العالم ، أن يتحد بالأمر الإلٰهى الذى دعاه إلى السجود لصورة

صورته السابقة (آدم) ؛ وأصر بإرادته الخاصة على حُبّ الألوهية التى لا مشاركة فيها ، حبها كما هى حباً يقوم على التأمل الصامت المقصور عليها كما هى فى ذاتها ؛ عنيداً فى الشهادة بهذه الألوهية وفقاً لطبيعته الملائكية ، دون أن يجرؤ على الامتثال للبُشرىٰ الجديدة ، الفيض البسيط للتواضع الإلٰهى ، وهذا التجلى للواحد ، التجلى الذى يمثل صورة للواحد سابقة . قال الحلاج (من الهزَج) :

جحودى فيك تقديس وعقلى فيك تهويس
وما آدم إلاّكَ ومَنْ فى البيت إبليسُ

إن فى الفصل بين الله و بين الخلق الذى شاء أن يظهر فيهم ، لقبولا لقيام التناقض فى الله ؛ والشيطان الذى بشر الملائكة بالشريعة سيبشر الناس بالخطيئة . وهذا التعلق المُتَجَبِّر بجلال الألوهية قد ولّد فى الشيطان كبرياء العاشق الغيور الحسود ، مما جعله يحدث ثنائية فى الموجود(١) ، ويُبْغِض الطبيعة الإنسانية و يصير عندها أمير هذه الدنيا ، والمضلِّل الذى يوحى إليها بأن الخير والشر متكافئان فى علم الله السابق غير المكترث لشىء أبدا ، حتى إنه ليقول إن هذا العلم الإلٰهى يحبه فى لعنته . وهذه المفارقة التى قُدِّمت للإسلام على هذه الصورة : صورة شيطان ، هو مؤمن موحِّد يجلب لنفسه العذاب حباً فى الألوهية الثابتة التى لا مشاركة فيها — أو ليس هذا بعينه هو المثل الذى احتذاه الحلاج الذى أراد أن يموت ضحيةً ملعونا ، مطروداً من حظيرة الإسلام ؟ كلا ، فإن الحلاج وقد بقى مخلصاً للشريعة والأخلاق سيموت ملعونا ، فى قبول كامل لمشيئة الله ، بينما خدع الشيطان نفسَه فأصرّ على الوقوف موقف العاشق المهجور المحتقَر ، وكان سبب خداعه امتناعه عن الامتثال الواضح النهائى للأمر الإلٰهى (البقلى) .

و يلوح أن الحلاج قد كتب « طاسين الأزل » بمناسبة دعاية كانت تسرى فى القصر منذ سنة ٣٠٦ صادرةً عن أحد غلاة الشيعة وهو الشلمغانى ، الذى أتى إلى بغداد بصحبة عامل واسط ، حامد ، الذى كان يستشيره فى كل ما يهمه من أمور ، على الرغم من أن حامداً كان

غير راغب فى أن يكون الثالث ، والحب ليس زوجاً ، بل هو ثلاثة فى واحد : « أنا الحب والمحب المحبوب » ابن أبى الخير ، رباعية رقم ١٧ ، نشرة ايثيه (Ethé) .

سُنِّياً ، لأن صهره أبا الحسين بن بسطام — وهو شيعى — كان تلميذاً مخلصاً كل الإخلاص للشلمغانى . وهذا الأخير كان رجل دسائس ومؤامرات قاسياً عنيفاً ، وكان يقول إن الإيمان والكفر ، والفضيلة والرذيلة ، والنجاة والعذاب كلها تكوّن أزواجاً من المتقابلات الضرورية ، وكلا الحدين فى كل زوج زوج منها ، مقدس مرضىّ عند الله . وقد حرّض على قتل بعض أكابر القنائيين (وبالتالى أنصار الحلاج) فى سنة ٣١١ هـ = سنة ٩٢٤ م ، ولا بد أن يكون حامد قد استشاره حين إدانة الحلاج ، ويلوح أنه اقترح فى هذا بعض التشديدات الغريبة فى تعذيبه .

ولعل بغداد كانت فى ذلك الحين أكبر عاصمة فى العالم المتمدين ؛ وهناك فيها جرت المحاكمة على منصة مرتفعة — كما حدث بالنسبة إلى چان دارك ، — فى قضية الحب الإلهى ، جرت فى داخل الإطار الفنى الفخم الذى يمثله قصر الخليفة العبّاسى ، من سنة ٣٠٨هـ = سنة ٩٢١ م إلى سنة ٣٠٩ هـ = سنة ٩٢٢م .

وكانت الأزمة المالية قد أدت فى سنة ٣٠٦ هـ = سنة ٩١٩ م إلى تشكيل وزارة ائتلافية سُنّية ، دخل فيها حامد ، وهو محصّل خراج قاسٍ ، إلى جانب ابن عيسى ، وهو فزيوقراطى فاضل . وانتصر ابن عيسى أول الأمر فخفف من قسوة الضرائب بفضل بيان لميزانية الدولة الإسلامية صار مشهوراً بحق ؛ فجاء حامد وأراد صدّ هذا الهجوم بأن أغرى الخليفة بمضاربة مريعة فى المخزون من القمح المحتكر ؛ فأجاب ابن عيسى عن هذا بإثارة فتنة شعبية ضد « ميثاق المجاعة » هذا (وفيها أطلق نصر القشورى حبل العمل للحنابلة) . فقامت نقابات الصناع الصغيرة فى بغداد (كما فى البصرة ومكة والموصل من قبل) وهاجمت المحتكرين والمخازن ، وفتحت السجون (ويقال إن الحلاج رفض الفرار من حبسه) ؛ وارتحل حامد إلى واسط حذراً وفطنة . وبعد بضعة أسابيع استفاد من عودة مؤنس كبير القواد إلى بغداد ، كيما يعود إلى هذه المدينة . وكان مؤنس قد جاء بعد أن أنقذ دولة العباسيين فى مصر من الفاطميين فى المغرب ، فكان عليه الآن أن يحميها فى إيران ضد تهديد الديلميين فى الشرق الذين قسموا الإقطاعيات ودخلوا الرى بفضل خيانة الوالى أخ صعلوك ، مساعد مؤنس سابقاً ، وكان فى حماية نصر وابن عيسى دائماً . فعرض حامد لمؤنس ضرورة

القضاء على أخ صعلوك ، ولما كان هذا أميراً سامانياً فلا بد من مجانبة الوزير السامانى ، وهو البلعمى ، وهو شافعى من أنصار الحلاج (وقد رفض تسليم أتباع الحلاج فى سنة ٣٠٩) . ومثل هذا القلب فى الاتجاه السياسى يقتضى التشديد فى جباية الضرائب وزيادتها ؛ ولن يوافق الخليفة على هذا إلا إذا تخلى عن ثقته بابن عيسى ونصر القشورى .

فلكى يقضى حامد على كليهما ويبلغ غرضه ، قرر استئناف النظر فى قضية الحلاج ، المسنود بهما ؛ ونجح فى هذا بفضل شخص ثالث هو أبو بكر بن مجاهد ، شيخ الحفاظ وله كلمة مسموعة ، وصديق للصوفيين : ابن سليم والشبلى ، ولكنه خصم للحلاج . فمُنِع ابن عيسى من النظر فى قضية الحلاج ؛ ومنع نصر من حراسة شخصه ؛ وكل هذا وُكِل إلى حامد .

وبدون تفطن ، تظاهر الحنابلة ضد حامد ، ودعوا على هذا الوزير فى شوارع بغداد ، من أجل الاحتجاج ضد سياسته المالية ومن أجل إنقاذ الحلاج معاً (وذلك بتحريض من أحد الحنابلة من أنصار الحلاج وهو ابن عطاء) . ولما رفض ابن عيسى وصديقه المؤرخ الشيخ العجوز ، الطبرى ، الالتجاء إلى التمرد والفتنة ، انقلب الحنابلة على الطبرى وحاصروه فى بيته .

لقد كسب الوزير حامد المعركة ؛ دُعِيَ للمحافظة على النظام ، فصار فى وسعه أن يقدم ابن عطاء للمحاكمة أمام تلك المحكمة التى لم تستطع أن تجد شهادة حاسمة ضد الحلاج ؛ وأنكر ابن عطاء علنا على الوزير — نظراً إلى ظلمه فى فرض الضرائب — الحق فى أن يقوم مقام الحكَم على سلوك « هؤلاء السادة » وهو من ناحية أخرى يؤمن بمعتقداتهم ؛ فأسيئت معاملة ابن عطاء ومات مما أصابه من ضرب . هنالك استطاع حامد أن يتآمر مع القاضى المالكى ، أبى عمر الحمّادى ، وهو معروف بتملقه لسلطان القائمين بالأمر ، على الحكم الذى سيصدر بإعدام الحلاج وأسبابه ، وذلك بالاحتجاج بمذهب الحلاج فى الاستغناء[1] عن الحج ليشبّه أمره بأمر القرامطة الثائرين الذين أرادوا هدم الكعبة . وقد

(١) [وهو ما زعموه من أنهم وجدوا للحلاج « كتاباً فيه أن الإنسان إذا عجز عن الحج فليعمد إلى غرفة من بيته فيطهرها ويطيبها ويطوف بها ويكون كمن حج البيت » (الشعرانى ، « الطبقات الكبرى » جـ ١ ص ١٤ — ص ١٥ ، طبعة صبيح القاهرة ، بدون تاريخ)] .

رفض القاضى الحنفى ابن بهلول الموافقة على حكم ابن عمر، ولكن مساعده، أبو الحسين الأُشنانى قبِل مساعدة ابن عمر فى هذا الاتجاه .

وفى الجلسة نطق القاضى أبو عمر، وقد استحثه الوزير، بالحكم فقال : « يا حلال الدم » (ولم يحضر الجلسة أحد من الشافعية) ؛ وقد وجد عبد الله ابن مكرم ، رئيس الشهود المحترفين ، عدداً منهم وافراً وافقوا على الحكم ، بلغ فيما يقال ٨٤ ، وذلك بإضافة فقهاء وقراء إلى أعضاء المحكمة ؛ وكان جزاء ابن مكرم ظفره بمنصب القضاء — بطريقة شرفية ، أى لا يمارس القضاء فعلاً — فى القاهرة .

وفى اليومين التاليين بذل نصر أمير البلاط ووالدة الخليفة سعيهما لدى الخليفة — وكان مصاباً بالحُمّى فبدّل حكم الإعدام ؛ هنالك لوح حامد أمام الخليفة بشبح ثورة اجتماعية حلاّجية وراح يسعى للاتفاق مع كبير القواد مؤنس على الخلاص من المسنودَيْن بصديقه القديم نصر : أخ صعلوك والحلاج .

وفى الغداة والخليفة خارج من مأدبة حافلة أقامها لحاشيته احتفاءً بمؤنس ونصر، وقّع الخليفة أمراً بإعدام الحلاج والعفو عن الأمير يوسف بن أبى الساج الذى عيّن واليا للرى (مكان أخ صعلوك المعزول) — وهذا بناء على طلب مؤنس الذى أراد بهذا أن يؤدى لابن أبى الساج نفس الدين ، دين الشرف العسكرى ، الذى جعل نصراً يدين به (منذ ١٨ سنة) لأخ صعلوك ، ولثائرَيْن كانا ظافرين كريمين فأطلقا سراحهما بعد أن أسراهما . وفى سنة ٣١١ هزم أخ صعلوك وقتل ، وأرسل ابن أبى الساج رأسه إلى الخليفة مع مُفْلِح ، بدون علم نصر ، « بحيث لم يحضر نصر ... إن نصراً يكره ذاك ... فلهذا كتمه إياه » .

وفى الثالث والعشرين من ذى القعدة أعلنت الأبواق أن الوزير يتهيأ لتنفيذ إعدام (وهو قرار شُدِّد فيه تحت تأثير شيعى) : فأُسلم الحلاج إلى رئيس الشرطة ابن عبد الصمد ؛ واتخذت الشرطة الاحتياطات للحيلولة دون اندلاع ثورة . وفى المساء ظل الحلاج فى حبسه يوطّن نفسه و يشجعها على الاستشهاد و يتوقع لنفسه البعث المجيد (وهو دعاء سجّله إبراهيم ابن فاتك ونقل فى السنة التالية إلى القاضى ابن الحدّاد) .

وفى الرابع وعشرين ، بباب خراسان ، و بحضرة مجلس للشرطة ، وأمام جمع غفير ، جىء

بالحلاّج وضُرِب ألف سوط وقطعت يداه ورجلاه وصُلِب وهو لا يزال حياً . فكانت الفرصة لاتزال قائمة عند أصدقائه وأعدائه لاستجوابه ، بينما كان الثائرون يُحْرِقون بعض الدكاكين . ولم يأت أمر الخليفة (المعتادُ) بالإجهاز عليه إلا عندما وافى المساء . فأُجّل الإعدام إلى صبيحة الغد حتى يستطيع الوزير حضور النطق بالحكم . وكان حامد قد قال للمقتدر وهو يستحثه على الموافقة على الأمر بالإعدام : « إن أصابك شيء ... فاقتلنى » .

بيد أن الروايات العجيبة قد انتشرت طوال تلك الليلة الليلاء ؛ ومن الجائز أن حامداً قد وجد من الحكمة أن يخلى نفسه (هو والخليفة) من المسئولية فدعا الشهود الموافقين على الحكم بصوت عالٍ وكانوا متجمعين أمام المقصلة حول ابن مُكْرَم — وهم الممثِّلون المخوّلون للأمة الإسلامية ، — وطلب منهم أن يصيحوا قائلين : « نعم ، اقتله ! ففى قتله صلاح المسلمين ، ودمُه فى رقابنا » (التزُرَى) . وسقطت رأسه ، وصبّ على جذعه الزيت وأحرق بالنار ، وألقى برماده من أعلى المئذنة فى الدجلة (٢٦ مارس سنة ٩٢٢) .

وقد روى بعض الشهود من بعد ذلك أنهم سمعوا من هذا المعذَّب الكلمات التالية ، وكانت آخر ما فاه به : « إلهى ! إذا تتودد إلى من يؤذيك ، فكيف لم تتودد إلى من يؤذَى فيك ؟! » ، وأعلن شهادة التوحيد الشرعية الإسلامية فقال : « حَسْبُ الواحدِ إفرادُ الواحدِ له » . وهذه الكلمات وغيرها مما استشعرت فيها قلوب الأصدقاء أجوبة مفسِّرة لحاله ، لعلها أن تكون صحيحة كل الصحة من الناحية التاريخية ؛ فإنها تحقق ما توقعه دعاؤه فى عشيته الأخيرة : « نحن بشواهدك » .

***

وقتله على هذا النحو يلقى ضوءاً قوياً — من حول هذه الإشراقة الأخيرة — على الدوافع الحقيقية التى دفعت من شاركوا فى هذه القضية ، وهى دوافع تحددها حوداث صغيرة وقعت منهم ولكنها تكفى للكشف عن دخائل نفوسهم .

فعلى رأس فريق الخصوم نشاهد الوزير العجوز ، حامد ، وقد عوّدته وظيفته صاحباً للخراج أن ينظر إلى دفع الضرائب لبيت المال على أنه تخفيض من محصوله من الخراج يفرضه عليه بلاط الخليفة تعسفاً ، وكان هو يجبى هذه الضرائب بحيل بارعة كيما ينفق قسما كبيراً

منها فى حفلات يعوزها التهذيب والأناقة ، يقيمها فى حاشية من الطلقاء ذوى الثياب المرصّعة بألوان التزيين ، كان يقسو عليهم إن شاء له هواه ؛ ولهذا فإن إيمانه السُّنّى المحدود بقدر ما يتيسر لشرْطِيٍّ عربيد قد جعل عينه ترامق الحلاج منذ عهد طويل ، ساخرةً من روحانيته وزهده ومواعظه عن الآخرة وكراماته المزعومة ؛ ولم ير فيه غير ساحر رهيب يجب القضاء عليه بأى ثمن . وقد دفعه خصوصاً إلى هذا الموقف مستشارُ سرّه الذى زوّده به صهره الشيعى ، ونعنى بهذا المستشار لسرّه الشلمغانى ، هذا الغنوصى الغريب القائم ، هذا القاسى الذى لا يزعه من الأخلاق وازع لأنه بمعزل عنها ، وقد قدّر له هو الآخر أن يقتل بعد ذلك بثلاثَ عشرة سنة ، لأنه تجاسر على دعوة منافس له أشد خطورة هو ابن روح النَّوْبَخْتى ، إلى المباهلة . لكن مقتل الحلاج لا يكفى للقضاء على تأثير سحره ، ولذا فإن حامداً ، وقد شاء التحرُّز من أن يكون فى موضع التُّهَمَة (بقتل الحلاج) زعم فى نفسه أنه إنما قام بتنفيذ حكم الإعدام فى ثائر عاصٍ ، تاركاً المسئولية كلها تقع على عاتق القضاة والشهود ، المسئولية عن شرعية الحكم بإعدامه لأنه مبتدِع خارج عن سنّة الدين .

ثم يتلو حامداً رئيس القواد مؤنس ، وهو خَصِىٌّ من أصل رومى لا تقل سنه عن حامد إلا قليلا . لم يكن مؤنس قد اتخذ موقفاً عدائياً حتى ذلك الحين ضد الحلّاج الذى كان يسنده ابنه المتبنَّى حسين بن حمدان ، وصديقُه نصر كبير رجال القصر . بيد أن هذا القائد الحربى العجوز ، وهو جندى ومأجور قبل كل شىء ، قد تراءى له شيئاً فشيئاً فى ولائه الذى أقسم به للخليفة المعتضد ولأبنائه ، و بالتالى للمقتدر ، نوعا من الأحقية فى الظفر براتب وفير يبرِّر مقدّما كل اغتصاب « للهبات اللطيفة » لإكمال راتبه وراتب ضباطه . ولذا اتفق حينئذ مع الوزير حامد ضد سياسة ابن عيسى التى تقضى بتخفيف أعباء الضرائب و بالتساهل السياسى ، وهى سياسة كان مؤنس قد أيدها حتى ذلك الحين . ولما كان من الضرورى أن يعيّن ابن أبى الساج مكان أخ صعلوك أميراً على الريّ — وكان هذا العمل ضد رغبة نصر — فإن مؤنس كان قد أعطى كلمته لابن أبى الساج ، أظهر قوته بقسوةٍ لنصر ولأمّ الخليفة بتركه صديقهما الحلاج لكراهية الوزير العَرِمة ؛ وابتداء القطيعة بينه و بين أم الخليفة هو الذى أفضى إلى الانقلاب العسكرى الذى وقع فى سنة ٣١٧ هـ (= سنة ٩٣٠ م) ، وهى السنة عينها التى نهب القرامطة فيها مكة ، وفيها أتى مؤنس على كل ما فى بيت المال .

ثم القاضى أبو عمر ، وهو رجل طموح صبور ، أنيق أريب ، وصل فى هذا الانقلاب إلى مركز قاضى القضاة ، منتهى آماله ؛ افتنّ فى الملَق حتى بلغ الغاية ، وبرع فى المجاملة إلى حد يصل نطاق الأسطورة ، شديد الوَلَع بالعطور ، قادر على أن يتحلل من أحكامه السابقة ببساطة تثير الحيرة ؛ قد استعاض عن نقص أداته فى مذهب مالك من حيث الحديثُ والقياس باهتمام دقيق بصياغة المسائل الفقهية ؛ ولا بد أن يكون قد امتلأ فخاراً بكونه استطاع أخيراً النجاح فى إنهاء قضية ، مثل هذه صعوبةً ، بحل بارع كهذا — فى سبيل « الصالح العام » — وهو بهذا إنما يخدم مرة أخرى انتقام ذوى المكانة الحريصين على مراتبهم .

وأخيراً السلطان الضعيف القُلَّب ، المقتدر — وقد ملَّ من سماع تذكيره بمسئوليته كخليفة أمام الله وأمام شعبه — فانصرف عن ابن عيسى والحلاج ؛ حمله على الشك فى أحقيته فى الخلافة عملاء شيعة بارعون فى التمويه مثل الحسين بن رَوح النوبختى ؛ وقد عاد ابن الفرات ، وزيره الشيعى الأسبق ، فاستولى عليه بتأثيره و بالدنانير الذهبية التى جعلها تتراءى أمام ناظريه فى جلسة من جلسات التأثير المغناطيسى الحقيقى — لهذا كله فضل المقتدر الانقياد لإلحاحات زنجى مأجور ، رئيس خصيان حريم الخليفة ، وهو مُفْلح ، وما هو إلا صنيعة مأجورة لمُحاسِن ، ابن ابن الفرات ، الذى عمل فى وزارة أبيه الثالثة ؛ ورَفض توسلات أمّه له وقد ابتهلت إليه أن ينقذ الحلاّج . وقد قتل هو الآخر فى مغامرة ، فى حسينية كما قال زيد ؛ مغامرة أوحى بها ابن روح ، هذا الحسين الآخر ، وابن أخى ابن الفرات ، آخر وزرائه .

وفى فريق الأصدقاء نشاهد نائب الوزير ، ابن عيسى ، وهو رجل شريف بيد أنه فَطِنٌ مُنْتَهِزٌ للفرص ، حَرَص على مركزه الشخصى لما أن تخلى عن حماية حياة الحلاج ، لكنه احتفظ له بعطفه ، لأنه حفظ إحدى رسائل الحلاج فى صندوق ، وأحسن استقبال أحد أنصار الحلاج وهو رئيس شهود القاهرة ، ابن الحدّاد سنة ٣١٠ ؛ ووقف فى طَريق ابن مكرم سنة ٣٢١ ، وهو قاضى القاهرة الذى كان عدواً لابن الحداد ، والرئيس السابق لشهود بغداد الذين تحمّلوا مسئولية دم الحلاج .

ثم بعض الأشخاص الذين يأتون فى المرتبة الثانية ، وكانوا نظارة شاهدوا أدوار العذاب على تفاوت فى العطف على المعذَّب : عيسى الدينورى (ولعله والد فارس ، أحد أتباع الحلاج) ،

وأبو العباس بن عبد العزيز ، والعطوفى القارئ ، والقلانسى ، وقَنّاد ، وأبو الحسن البلخى المعتزليان ، وعلى وجه التخصيص ابراهيم بن فاتك المقدسى الذى يلوح أنه كان مسجوناً مع الحلاج ، لـكنه يبدو فى التقاليد الصوفيـة الأقدم عهداً فى مظهر كاتب غير شخصى لهذا الشهيد (الحلاج) .

وأحد الهـاشميين ، هيكل ، الذى لا نعرف عنه إلا أنه يقال عنه إنه عُذّب إلى جوار الحلاج .

وأخيراً ، ثلاثة شهود عدول على إخلاص الحلاج فى إيمانه الدينى ، وسيكون لهم تأثير تاريخى على جانب كبير من الخطر : أولاً صديقان مخلصان ، ابن عطاء والشبلى ، ثم تلميذ آمن بالحلاج فى أخريات عمر الحلاج هو ابن خفيف .

أما ابن عطاء الذى أجيب منذ قليل إلى رغبته فى أن يمتحن كالأنبياء بمحنة الآلام ، فنعلم عنه أنه تجلّد ليشاطر مصير صديقه الذى كان قد كتب إليه رسالتين خليقتين بالإعجاب ؛ وقد زاره فى سجنه خِفْيةً ، وقَبِل إيداع مخطوطاته عنده (وقد أودعها هو الآخر عند وصيٍّ ، على الأنماطى) ، وبذل جهده فى استثارة جماعة الحنابلة فى سبيله ، وشهد بكل جرأة أمام المحـكمة بإيمانهما المشترك بالاتحاد الصوفى المباشر بالله ، أصل كل نعمة وكرامة . هنا لك عذّبه حرس الوزير الذين اغتاظوا لتعذيره لهم ، حتى مات مما لقيه من ضربات ، قبل موت الحلاج بخمسة عشرة يوماً ، وهو بهذا قد عجّل بعذاب الحلاج وربما زاد بهذا من هذا العذاب .

أما عن الشبلى ، وهو تركى نبيل ، وأمين مساعد سابق فى بلاط الموفَّق — فنحن نعلم أن انخراطه فى طريق الصوفية (إلى جانب أزمة سياسية فى مصر) قد أفضى به ليس فقط إلى التنازل عن إقطاعه فى دماوند ، بل وأيضاً إلى نبذ دراساته لمذهب مالك التى بدأها فى شبابه بالإسكندرية ، لمَّا أن تبدّى أمام الحلاج فى جامع بغداد تحت « قبة الشعراء » ، وكأنه المبشِّر بالبهاء الإلٰهى الذى يضفى الإشراق على الوجه والصوت ، ومنذ ذلك الحين ، تعلق به ، وأظهر أحوالاً عامة شاذة مقصودة (« جنون » مشعور به ولـكنه مُزْمن ، بيما جنون ابن عطاء كان مؤقتاً وغير مشعور به) يَسّرت له ألا يُتّهم مع الحلاج ؛ وقد أنـكر حال الحـلاج نصف إنكار أثناء محاكمته ، ثم أتى مُسْتَطار الفؤاد ليشاهد عذابه ، مدفوعاً بأولئك الذين كانوا يرجمونه (ويقال إنه ألقى عليه وَرْدة ، متحدّيا) . وحاول أن يفهم الحلاج بعد موته الذى لم يستطع ويجرؤ على

مشاركته فيه ، فتأمّل فى سر التضحية فى العشق ، ولقنه من بعد للمريدين ، على طريقته الخاصة ، قائلا لهم : إن استشهاد الحلاج دُرّة من الجمال المحرَّم يجب إخفاؤها ، وليس زاد خلود يوزع على الجميع .

وعن ابن خفيف ، وهو الآخر ممن جعلهم الحلاج يعتنقون الصوفية (كالشبلى) ومن أسرة رفيعة المنزلة جداً فى شيراز ، نحن نعرف أنه لم ير الحلاج إلا مرة واحدة فى أواخر أيامه ، وهو فى سجنه ، شاهده فى حالة من الاستسلام المطلق والتفويض لإرادة الله بلغت حداً جعله يرجع مقتنعاً كل الاقتناع — على الرغم من الاعتراضات الدينية الكلامية التى أوحى بها إليه مذهبه الأشعرى — بأنه إنما شاهد « عالماً ربانياً » .

وفى القصر كان نصر القشورى ، كبير الحجّاب فى البلاط ، وهو رومى أسلم وصار حنبلياً ، مخلص وشجاع فى خدمته لأسرة الخليفة ، وقد صار حلاجياً (من أنصار الحلاج) هو وكل بيته ؛ واستمر على نزعته هذه حتى بعد موت الحلاج ، وتجرأ على الحداد على هذا المعذَّب ، وظفر من الوزير — على عكس النتائج الشرعيـة المترتبة على استباحة الدم — بالاعتراف بصحة إسلام تلاميذه وإطلاق سراحهم هم وابنه وابنته (التى استطاعت الزواج) . وفى أعماق حريم الخليفة حيث تجلّى الصمت على صفوف النخيل المرصّعة جذوعها بالساج والنحاس حول بركة القصدير المُصْمَتة فى بستانها المحاط بالأسوار ، الصمتُ الذى سكنت إليه أم الخليفة « السيدة » ، وتسمّى شَغَب ، من أصل رومى هى الأخرى ؛ وهى التى ظلت محتفظة طوال سنة كاملة برأس الحلاج فى « كنز الرؤوس » الخاص بالقصر ، قبل إرساله (أى الرأس) إلى خراسان ؛ ولا بد أيضاً أن يكون الوقف الذى يَسّر الزيارات إلى « مَصْلِب الحلاج » ، بالقرب من قبر أخيها الأمير غريب الخال ، وكذلك شاهد دعلج ، كلاهما يرجع إليها .

وفى وسط هذا كله ، الحلاجُ نفسه ، مصلوباً خارجاً عن طوره ، مُظْهِراً للجميع من فوق مقصلته فى تلك الليلة ، وهو فى حال من الوجد تجاوز ببدنه حدّ الموت ، شخصيةَ المسيح الخالدة كما وصفها القرآن ، وكأنه الصورة المعبِّرة المسجّلة فيها « روح الله » ، « وما قتلوه وما صلبوه ... » (القرآن ، النساء : ١٥٦) ، وفقاً للجواب الذى أفحم أحمداً البلخى المعتزلى ، والذى سيردده — عن حسن اختيار — أبو حامد الغزالى .

***

ومنحنى الحياة هذا الذى أتينا على وصفه بما تضمّنه من عقد رئيسية لأحداثها الدرامية حتى أتاها الموت ، نستطيع الآن أن نرسم له موجزاً مجملاً مستعينين بالوسائل البيانيـة التى أشرنا إليها فى مستهل هذا البحث .

إن حياة الحلاج فى أسرته و بيته الذى انتقل ثلاث مرات من الأهواز وواسط والبصرة إلى بغداد ، لتصَّاعد فى خط مستقيم بدون انحناءات ، مع الإخلاص الثابت دائماً من جانب زوجه الوحيدة وأبنائه الأربعة : سليمان ومنصور وحمد ، و بنت . أما فيما يتصـل برسالته الدينية ، فإن حَجَّاته الثلاث ، وهى فيها بمثابة نقط تركزها ، تسير فى خط واحد مع رحلتيه التبشيريتين الـكبيرتين ، وتهيِّىء السبيل للمواعظ البغدادية الـكبرى ، المتلوّة بالمحاكمتين (مع الفترة الفاصلة الطويلة فى السجن) و بالاستشهاد . ومن أحوال ضعفه الظاهرى الثلاث نشاهد أن اطراح الخرقة ، بعد الحجّة الأولى ، والهرب إلى سوس (قبل المحاكمة الأولى) يقومان محوريًا بوضوح على خط حياته « ولا ينحرفان » فى توجُّده من أجل الوحدة والواحد ؛ أما فيما يتصل بصرخته المُسْتَبِقة التى كشفت ، على نحوٍ أجلَّ كثيراً من كل التمتمات العالية التى تفوه بها أبو يزيد البسطامى ، عن الاتحاد ، « أنا الحق » — فإن السهروردى المقتول ، وتبعه فى هذا نصير الدين الطوسى ، قد أجاد فى بيان أن الحلاج بصرخته هذه قد أعطى حق « تصرف الأغيار بدمه » (أى منح الآخرين حق إراقة دمه) ، وأن هذه الصرخة تشهد بأن الله قد أجاب دعوته المشهورة :

بينى و بينك إِنِّىٌّ ينازعنى ... فارفع بإِنِّيك إِنِّىٌّ من البَيْن

(أى أنه يوجد بينى و بينك يا إلٰهى ! « إنّى » ، إنه أنا ، يعذبنى ، فأتوسـل إليك أن تزيل « بإنّيك » أى بأنت هو ، « إنّى » ، أى إنه أنا ، تزيله من « البَيْن » أى من بيننا نحن الاثنين) .

لقد تجاوز الوجد الأعلى ، تجاوز الليل ، لا ليل الحواس ولا النفس ، بل ليل الروح ، وصار إدراكه بسيطاً ؛ وكمال كلمة الحضرة « كُنْ » ليس مجرد « صرخة » (ابن سبعين) ، كاملة المفهوم ، « توقظ النائم » ، إنما هى إدراك لـكلمة عقلية توضح سرّ الوحدة . ودمُ الشاهد (على الوحدة) المراقُ بفضـل الشوق الأعلى يرتفع بروحه إلى « شاهد القِدَم » ، تلك الروح التى تعلن هنالك اعترافها المتواضع ، الحقَّ الخالق ، وتعلن بلوغها النهائى إلى الرحمة

(الأبوية) اللانهائية ، والأخوّة المقدّرة من قبل ، وقد استعادت حالها ، حتى الوصول إلى المساواة مع أى مخلوق إنسانى هالك ، فى عبادة للخالق معبودة معاً .

ونحن نعلم مما أورده لنا البيرونى أنه وجد من المسلمين من صار عندهم يوم موت الحلاج بمثابة عصر فى دورة الشعائر الدينية ؛ وقد سجّلوا مدة سجنه (٨ سنوات ، و ٧ أشهر ، وثمانية أيام) ، وقدروا القيمة الأبجدية (مريم = فاطر) لسنة ٢٩٠ هـ (= ٩٠٢ م) التى حددت رسالته الهائية ، وقيمة (طاسين) لسنة ٣٠٩ هـ (= ٩٢٢ م) التى حددت موته ، ومقدارها هو مقدار المدة التى نام فيها أهل الكهف كما ورد فى القرآن . لكن إذا كان صحيحاً أن الولىّ (« الذى تحوله الأبدية إلى نفسها آخر الأمر ») لا ينال صورته الهائية إلا بعد موته ، فلا بد لنا أن نحاول الآن إيجاز المراحل البطيئة الصعبة لإدماج هذا الرجل المولّه بعشق الواحد فى داخل الشعور الدينى للأمة الإسلامية تدريجياً من جديد ، هذا الرجل الذى أراد أن يموت مطروداً من حظيرتها كيما يكتمل الإسلام فى وحدة عبادة تنتظم جميع الناس ، وهو إدماج كان أبطأ من إدماج چان دارك فى وعى الأمة الفرنسية ، ولكنه أسرع من إدماج المسيح فى الأمة الإسرائيلية التى كان هذا الإدماج صورتها الأولية مع اعتبارنا لكل الفوارق التى هنالك فيما بينهما .

وفى نظام من التمثيل البيانى لعالمنا منظوراً إليه على أنه مكون من متصل الزمان والمكان ، يلوح لنا شىء مثل التاريخ العام لأمة دينية على أنه نسيج تتجه سداته فى المكان ذى الأبعاد الثلاثة وتخترقه اللحمة التى ينسجها مكوك الزمان الذى لا يقبل الإعادة . واللُّحُمات المختلفة الممكنة للزمان هى سلاسل متحدة الاتجاه ذات تقسيمات تتفاوت فى سرعتها : سلسلة خالصة للأحداث (قارن سلسلة الأعداد المثلثة) ، سلسلة إنسانية للأنساب (قارن قوى العدد ٢) ، سلسلة العلّيات (قارن العلل العاملية factorielles) ، الخ ؛ وكل لُحمة تعطى للنسيج موضوع النظر تركيباً خيطياً يكوّن صورته النوعية .

والمسلمون لا يعزون الصدق إلا للشهادة الشفوية ، وهم فى الواقع يتمثلون التاريخ الصادق لأمتهم على أنه نسيج فيه الاسدية المتوازية المنفصلة للأجيال التالية للصحابة تخترقها لُحُمات متصلة مستمرّة هى خيوط الأسانيد لأحاديث النبى ، وشهودها الناقلون لها من جيل إلى جيل يكوّنون العقد المعدودة (منذ محمد) . وعلى وجه التخصيص نشاهد أن الحياة الإسلامية لمدينة

ما ، تتميزُ بالتتالى التاريخى لشهود الأحاديث الذين علموا فيها . لهذا فإننا نستطيع أن نصور « الادماج » التدريجى من جديد للحلاج فى الشعور الذى كان للمدن عن وحدتها ، مدن الأمة الإسلامية ، نقول إننا نستطيع بيانه بواسطة خيوط الأسانيد ، من جيل إلى جيل ، الخاصة بنقل أمثاله وأقواله ؛ وهو نقل صار محرّما بحكم قتله وطرده خارج تلك الأمة . وهذه الخيوط التى حافظ القوم عليها فى القرون الأولى دون أن يكونوا بمنجاة من خطر الموت ، وسجّلوها فى نصوص مكتوبة ، ترسم للحلاج حياة بعد موته ذات طابع حضارى عميق ، وأكثر صدقاً ، من الناحية الاجتماعية ، من الشهرة الأدبية التى نالتها نماذج مثل « الإسكندر » أو « قيصر » (قارن بحث جوندولف) لدينا فى الغرب ، لأن مجرد الإغراء الفنى لم يكد يتدخل فيها (اللهم إلا عند قنّاد والمعرّى والزّهاوى) .

وأول خيط من خيوط الأسانيد هو ذلك المتصل بالحكم الشرعى الذى أصدره ابن سريج . فهذا الفقيه الشافعى الكبير قد أحبط محاكمة الحلاج الأولى بدفعه بعدم الاختصاص ، معلناً أن إلهام الحلاج الصوفىّ لا يدخل فى اختصاص القضاة لأنهم يعوزهم تمييز النفوس . وهذا الحكم لقِّن فى وقف دعلج فى بغداد ، ونقل بأمانة من تلميذ إلى تلميذ ، من ابن الحداد (الذى سجّل دعوات الحلاج فى ليلته الأخيرة) إلى أبى بكر القفّال وغيره ، وخصوصاً إلى المؤرخ الخطيب (البغدادى) وصديقه (وحاميه) الوزير ابن المُسْلِمة الذى جاء فى سنة ٤٣٧ هـ (= سنة ١٠٤٦م) فى يوم تقلده الوزارة للخليفة القائم على رأس الموكب الرسمى الذى سار به إلى جامع المنصُور فتوقف فى الطريق لكى يدعو الله عند التل الذى صلب عليه الحلاج ؛ وكان الوزير من قبل شاهداً رسمياً فى المحكمة الشرعية ، وبهذا فإنه شهد ببراءة هذا الشهيد الذى طالب زملاؤه قبل هذا بمائة وأربع وعشرين سنة بإراقة دمه . وحكم ابن سريج هذا لا يزال معتبراً حتى اليوم ، وبخاصة عند الشافعية .

والخيط الثانى هو خيط مؤلفى التفاسير الذين قبلوا تفسير بعض الآيات بواسطة أقوال صوفية للحلاج ؛ وأولهم ابن عطاء ، وهو محدِّث وشيخ معترف به من الحنابلة ، واحتج علناً لصالح الحلاج ، وبهذا أحبط « الإجماع » الذى حاول خصوم الحلاج الظفر به ، من بين جميع علماء المسلمين فى ذلك العصر . وبعد ابن عطاء ، يمر هذا الخيط أو الإسناد بالسُّلَمى وكان « تفسيره » معترفاً به فى نيسابور ومقرراً فى برنامج (جامعة) المدرسة النظامية فى بغداد

(ابراهيم القُنَيْلي) ، وقد نشره من جديد البقلى ولا يزال يعاد طبعه فى الهنـد حتى اليوم ؛ وفيه يرد اسم الحلاج بشكل اسمه الأول « الحسين » وحده — تحوُّطاً من جانب المؤلف .

وخيط ثالث تكوّن فى بغداد ، هو إسناد الصوفية من أصدقاء الحلاج السريين ؛ وهم لا يعترفون بتمجيدهم له إلا للمريدين ، لأنهم يعدّونه ولياً قضى عليه العشق (قُضِى بإدانته لأجل غير مسمّى ، فيما يتخيله عباس الطوسى والأزّار ؛ وكانت إدانته لا تزال قائمة بعد وفاته بثلثمائة سنة حينما رأى ابن عربى والشاذلى أن يدعوا الله ليغفر له) ، وحسبوا « أن الشريعة المحمدية تقضى بقتل الأولياء ، وأن الفريسة وجلادها كليهما مسلم على السواء . و بعد الشبلى والنصرباذى وابن أبى الخير وشَيْذَله ، تشجع السِّلَفى ونشر « حكاية » الشروانى (التى بيّن فيها شهاب الطوسى معجزة الدم) ؛ وخاجه عبد الله الأنصارى فى هرات و يوسف الهَمَذانى وحكيم الصَّنَعى قد هيأوا السبيل الملحمة الحلاجية التى نظمها الشاعر الفارسى الـكبير فريد الدين العطار .

والعطار فى ملحمته الحلاجية الـكبرى يقدم الصورة النهائية لصفة الولاية عند الحلاج من الناحية الإسلامية ، وقد بلغت أوجها فى تضحية حربية مجاهدة مليئة بالرجولة ، وكان ابن أبى الخير قد قال إن الموت على مَصْلِب الحلاج ميزة الأبطال ؛ والعطار يبين بأية حماسة وحمية وجدانية قامر هذا العاشق الجسور برأسه كما يظفر بجوهرة الجمال الإلهى عن طريق نصر مؤزَّر ؛ وهذا المجاهد البطل الذى انتهى بأن قتله الله فى معركة فردية ، فى مبارزة ، هى جهاد مقدّس قد دهن وجهه بالدّم المتساقط من أعضائه المبتورة ، حتى لا يبـدو شاحب الوجه . والصرخة العليا ، «أنا الحق» ، التى نطق بها قد فاضت منه مع دمه المراق الذى يسيل و يفيض على العالم حيث كل العناصر المنطلقة تتصارع وتضطرب ، وتمزق حجاب الأفكار ، وتُحْيِى الموتى و « تحلج الـكون » كما سيقع عند قيام الساعة (قارن سورة القارعة : ٤ : « وتكون الجبال كالعِهن المنفوش ») .

وهذا هو نموذج الولىّ كما تَجدّته حينئذ ، فى الشعب التركى الذى دخل الإسلام حديثاً ، قصائد يَسَوى ثم نسيمى ، والشعيرة الرمزية « لمَصْلِب منصور الحلاج » فى تلقين المريدين عند البكتاشية المنتشرة عند الإنكشارية العثمانية — وظل الحلاج فى الشعر التركى بمثابة « الولى الأكبر » ، المصلوب ذى الوجه المائل « كالوردة التى تميل » (قصيدة لامعى ، التى

أهداها إلى السلطان سليمان الكبير). والعطار هو أيضاً، إلى جانب عبد القادر الهمذانى، على رأس الذين مجدو الحلاج من شعراء إيران وصوفية الهند، والسلطان حسين بيقرا فى هرات الذى أمر بتصوير أدوار حياة الحلاج كلها الرسامَ المشهور بهزاد، والسلطان حسين شاه فى البنغال الذى سمح بالعقيدة الحلاجية «ستيابير» للصوفى سرمد كاشانى الذى استشهد مثله فى دهلى إبان حكم أورنجزيب. وهذه السلسلة من الشواهد المتحمّسة ذات النزعة الرومنتيكية الحادّة، الواقعة فى مشكلة ولاية الحلاج وكفرانه المُحْرِجة، قد ولّدت أساطير شعبية حول شهادة الدم وخصب رفات الحلاج التى قذف بها فى النهر والتى تقدّس المريدين الذين يشربون منه، وتولّد فكرة العذارى اللواتى يشربن منه (أخت الحلاج، عند اليزيدية الأكراد الذين يرون فى الحلاج أنه ولىٌّ يوم الحساب، ومنشأ قبائل قَرَقِرْغِز كما يروى فى أوش؛ وميلاد الشاعر الحلاجى نسيمى، من حلب، كما يتغنَّى به فى بخارى، وستيابير فى البنغال وسيتى چنار فى جاوة). وهذا تشويه جسدانى لهذه الحقيقة وهى أن دم الشهود بذرة روحية للمعترفين بالإيمان تضمن اتصال الشهادة واستمرارها.

وثمت خيط رابع يرجع إلى ابن خفيف الذى زار الحلاج فى سجنه الأخير؛ فلما عاد إلى شيراز جمع أضابير فيها الأقوال المؤيدة والمعارضة الخاصة بالحلاج، وقام ابن باكُويه ومسعود السِّجْزِى بنشرها بعد أن عرضوها فى معرض ظاهر الخفاء، واستطاعوا جعلها تنتقل بانتظام بين المحدِّثين المسلمين (وخصوصاً حنابلة دمشق) وعند مؤرخى الإسلام (وخصوصاً الخطيب البغدادى والذهبى). ومن ناحية أخرى كان التلاميذ الصوفية لابن خفيف يمجدون الحلاج سراً؛ مما أدى، فى القرن الثالث عشر، فى الأوساط الشيرازية، إلى تكوين «ذِكْر» حلاجى خاص (هو تمرين آلى حزين على التواجد، أى استدعاء الوجد بطريقة صناعية) ينتقل من زاوية إلى زاوية فى كل التلقينات الصوفية من الطاووسى والعُجَيْمى والزبيدى حتى السنوسيين الحاليين.

وكانت أولى المدارس الكلامية التى وضعت بوضوح مشكلة إمكان إدماج الحلاج فى داخل الإسلام هى: السالمية فى البصرة الذين قالوا بشرعية إدانته لأنه باح (فى سكرة الوجد) بسر التوحيد عينه. وبعدها مدرسة الأشعرية (إبتداء من القشيرى) الذين قالوا إن الحلاج بفعله هذا قد عبر عن نفسه بكل وضوح ذهنى، وأدان نفسه بنفسه، شاهدا — بحزنه،

حزنِ العاشق المهجور — بأن الله يمكن الوصول إليه ؛ وهو فى هذا قد تشبه بإبليس ، وهو النموذج الذى احتذاه (فى رأى أحمد الغزالى) . و إذا كان وجود الخالق ووجود المخلوق واحداً ، فلا معنى لقيام حوار العشق بينه و بين الله (المدرسة الوجودية : ابن عربى) .

وكان لابد من قيام فيلسوفين ، السهروردى الحلبى وابن سبعين المُرْسى ، لتجاوز هذه الشُّبُهات والنظر إلى الحلاج على أنه ولىّ وشفيع لا تناقض عنده ، مؤمن بالتوحيد الأولّ الكلّى الذى يتجاوز نطاق الإسلام ؛ وفى أثرهما قام كثيرون تأمّلوا فى دعوات تضحيته من أجل أعدائه فى سبيل كل الناس ، فرأوا فيه « قطباً » روحياً يجذب الإسلام إلى الوحدة النهائية : النجم الرازى ، والكيشى (الأستاذ بالمدرسة النِّظامية) ، وجلال الدين الرومى ، والفيلسوف نصير الدين الطوسى ، والوزير رشيد الدين ؛ وجميعهم عاصروا غزو المغول المدمِّر ونهب بغداد وتخريبها .

وأخيراً نرى فى كل عصر ، على نحو مفرد غير منتظم ، مسلمين أيقنوا أن عذاب الحلاج قد أتمّ ولايته بلطف النجاة ، وهو أمر يمكن انطباقه على كل الملّة الإسلامية فيجب عليهم دعوة الناس جميعاً إليه : فارس ، ابن عقيل ، عبد القادر الكيلانى ، وهوالولىّ الشفيع الحنبلى لبغداد ، روزبهان البَقْلى الشارح المتحمّس لمؤلفات الحلاج ، ومدرسة الشهودية ، والسمنانى ، ومخدومى جهانيان وسرهندى والثلاثة لهم أثر كبير فى الهند ؛ وأيضاً خفاجى وهو مصرى .

وفى البلاد العربية انتشرت « قصة شعبية » منذ القرن الثالث عشر فى سوريا ومصر أذاعتها الطريقة العدوية التى لم تستمرّ طويلاً ، ولَقَّنها للناس فى مكة ودمشق عز بن غانم المقدسى الحنبلى ، وهى قصة خلّدت بقاء هذا الاعتقاد . والحلاج يُدْعَى فى الدعوات الشخصية ، خصوصاً فى بلاد الترك ، لوقف بكاء الأطفال الصغار على وجه التخصيص ، ولا يزال قبره التذكارى (الخالى من رفاته) الذى أقيم له فى القرن الحادى عشر فى بغداد كعبة الزائرين ، وبخاصة من الهنود .

والمزمار الرئيسى فى الحفلات الموسيقية الروحية عند المولوية فى الأناضول يدعى باسمه : « ناى منصور » .

* * *

وحافظ ، الشاعر الفارسى المشهور الذى أعجبه فى الحلاج كونه « العاشق الذى جعله الصليب متعلقاً كل التعلق بشوقه ، حتى صار سلوى له لا يستطيع الانفصال عنه » ، قد كتب أيضاً يقول : « هرگز نميرد انكه دلش زنده شد بعشق (أى : لن يموت أبداً من يعيش قلبه من العشق) » . وحياة الحلاج بعد موته فى الإسلام شاهدة شهادة كافية على أن العشق المصلوب حياة و بعث فعلاً وحقاً . وكان الحلاج يقول : « إن لله تعالى فى كل يوم وليلة ثلثمائة وستين لمحة يقبض روح حبيب من أحبائه إليه و يستخلف بدله واحداً من خلصائه ، و يرحم ، بنظره إلى حبيبه ، سبعين ألفاً مِمّن يدعى مَحَبته (« روايات » الحلاج ، ٢٧) ، ومن دون أن نقف الآن عند المظهر الرسولى لهذا التسلسل فى التجليات ، نكرر القول بأنه بالصداقة المقدّسة المعقودة بين أشخاص معينين ، مقدّرين من قبل ، تتكون الأمة الخالدة : كما تتبدى فيها مختلف الصور للأنس المتنبئ بالغيب متحققةً فى آلامنا وأعمالنا فى اتحاد مع إرادة الخالق ، ومرسومة بكل جمال وحق ، ومُسْقَطة من خطوط حيواتنا على الدور الشعائرى الأساسى .

و يناظر التنويع فى الحرف الإنسانية فى المدينة الفانية بهذه الدنيا اختلافٌ منظم للرسائل الروحية فى الجماعة الدينية أو الملة النهائية . فكما أن تركيب الجسم المبعوث يعدِّل و ينظم مختلف الفضائل التى مارسها بالزهد ، كذلك ترتيب جماعة المختارين فى المراتب العليا يتوقف — لا على علاقات الأفضلية والتنازل الرسميين بين أولى المراتب فى الدنيا — ولكن على النظام التصاعدى للشفاعات والاستبدالات التى يكون « الحب » قد أوحى بها إلى النفوس المتحمِّسة ، تلك النفوس التى تلقت أكثر و بذلت نفسها أكثر فصارت أقدر على الاتحاد بالله . وسيكون ثمت تجلٍّ إلٰهى محورى من حوله تنشق الإنسانية وتتكسر كما تتكسر البَلُّورة وفقاً لمحاورها : تجلّى دليل المجاهدين ، وتجلّى حاكم يوم الساعة (و بتعبيرات إسلامية : المهدى ، ومالك يوم الدين) ؛ ووفقاً لحديث الشافعى (« لا مهدى إلا المسيح ») يرى الحلاج أن المسيح سيكون أيضاً هذا الحاكم ، إلى أعلى درجة ، وأنه سيذيع الشريعة النهائية فى صورة إشعاع إلٰهى ، مع استواء على العرش مزدوج ، أرضى وسماوى (« روايات » الحلاج ، ٢٣) . والمسافات بين النفوس و بين هذا الحاكم تتوقف فى مقدارها على صفة العشق الإلٰهى التى تتصف بها شهادة الحمد التى نطقت بها فى هذه الدنيا . وفى هذا البناء المثالى تتفق الفكرة الإسلامية القائلة « بأبدال » العالم ، أى دعائمه المستورة من (الأولياء)

فى كل جيل ، مع الفكرة المسيحية القائلة « بنفوس ملكية » ، تشارك فى العطف وتعوّض ، وتقوم مقام المسيح فى عذابه الفادى ، وهى بمثابة قمم قائمة على الدور الشعائرى فى كل عصر من عصور الكنيسة (قارن : ويمانس Huysmans عن لدڤين دى شيدام Lydwine de Schiedam) .

وأمثال هذه النفوس العاشقة التى تلقت رسالة الدعاء والتألم من أجل الجميع (راجع الدعاء الإسلامى للأبدال ، وهو « دعاء بالصلاح » ، الموحى بها من الخِضْر ، وهو إلياس) تستمر فى نمائها وتنمية غيرها بالشفاعة ، من موت موتها . ولا الفشل ولا الموت قادران على القضاء نهائياً على الإرادة الطيبة التى لم تكمل عند النفوس الخالدة ، والإخفاق المزعوم لماضيها الذابل لا يحرمها من إمكان الازدهار مرة أخرى والإثمار أخيراً عندنا وعند الآخرين على السواء . إن غائيتنا أكبر من نشأتنا ، هذه حقيقة تنبه إليها الحلاج (« الطبقات » للشعرانى ١٧٧ : « أيها أطيب : البداية أو النهائية ؟ — فقال : لا يجتمعان ؛ كيف يقع بينهما تخيُّر ؟ ! ليس للنهاية ذوق استطابة ، إنما هو تحقيق » ؛ « الطبقات » للشعرانى ١٧٥ : « إلهى ! أ گراين غمّخوار مشاهدۀِ أزل وغمّكسار شاهدِ أجل » — ترجمة فارسية وترجمتها إلى العربية ، لأن النص مفقود ، : إلهى ! إذا أصابنى الغمّ لمشاهدة الأزل ، فكم يُعزينى شاهد الأجل! (= روح القداسة والولاية) ؛ وابن عربى قد لاحظ فى «تجلياته» وبطريقة فيها مفارقة وتناقض ظاهرى ، أن دعواتنا التى تحييها نذورنا يمكن أن تكمل الأعمال التى تركناها والخلود غير التام لأسلافنا ولمعاصرينا على السواء .

ولقد عقدت الصداقة الإلهية بيننا هذه الأواصر الأزلية ؛ ومثلها مثل خطوط القوة فى مجال مغناطيسى ، نجدها تحدد مناطق المغطسة والجذب التى تنجذب إليها تدريجياً النفوس الناجية المختارة فتضمّ أبدانها على تفاوت فى مراتب الكثافة والارتفاع . و إذا جاز لنا الاستمرار فى المجاز المعمارى الذى أردناه من قبل حتى نهايته ، فى النمو الإيقاعى المنظّم للمدينة الخالدة فى اتجاه أبعاد لاهوتية ثلاثة ، فإن العقل يتركز فيها على هيئة إيمان ، وتتخلخل الإرادة على هيئة إحسان ، وتستحيل الذاكرة إلى رجاء . هنالك نرى أن النظرة الرجعية النفسية لأمة روحية بقيت حية حقاً تعود بها إلى استعادة أحجار الزاوية الأولى فيها التى نُبذت حيناً ، ثم إلى تثبيت رؤوس أعمدة قبة تعلوها من فوقها وتصّاعد بشوقها إلى سمت أعلى . وهكذا تنهار

قوائم « المهد » مع أحكام العقوبات ، وتكتمل القبة المثالية التى يبنيها العشق الإلهى من إرادتنا ، من وراء آفاق المكان ، وأمام تأخيرات الزمان . والله هو فى المرتبة الأولى « مفتاح القبة » ، فى أعلى و إلى الأمام ؛ وأينما يدعونا ، يوجهنا ؛ وسهم نُذُرنا المحلّق يصاعد ، متجهاً دائماً أبداً إليه . يصّاعد خاشعاً خفيفاً كالبخور العربى القديم ، المصنوع من « شهر اللُّبان » على ساحل مهره وهو الذى طالما طلبه النـاس لجميع المعابد — وكالدخان الأكثر خشوعاً المتصاعد من عود الند المحترق ، هذا « الينجوج » الذى طالما أهاب به الحلاج ، رمزاً لبعثه المجيد ، وهو فى سجنه ، وقد رضى بالعذاب ، عشية استشهاد سيحرق فيه رفاته ، ويلقى برماده فى الماء .

* * *

« لقد حقق الحلاج أسطورة جبل الُجلْجُلة » — هكذا قال لإحدى المسيحيات أحد رجال الدولة التركية بلهجة لا تخلو من التهكم ، وعنده ، كما عند غالبية المسلمين ، أن المسيح لا يمكن أن يكون قد تألم ولا قتل على الصليب . بيد أن الُجلْجُلة هو الآخر عند المسيحى أسطورة طالما لم يشارك فى الصلب بحبه . وبالعكس ، رأينا أن موت الحلاج يثبت — عند كثير من المسلمين المتفاوتين فى النزعة الصوفية — أنه لابد من التألم من أجل الخلاص ، وأن الصليب فداء وقداسة . ومنحنى حياة الحلاج كله ، ومناظر محاكمته كلها تجعل الحلاج يشبه المسيح ظاهرياً . لـكن أكان على شعور بهذا إبّان حياته ؟ إن انتظاره للمسيح ، « المهدى » والحاكم ، ليبدو فى مواقفه ، منذ « نذره » فى مكة حتى حريقه الُمطْفأ باسم المسيح ، حتى النار المقدسة التى أُخْضِئَت فى يوم السبت المقدس بمدينة القدس . غير أن هذه المشابهات الخارجية لا تعد شيئاً مذكوراً إذا قيست بهذا التحول الصامت لقلبه ، بإيمانه المتزايد بتبادل فى العشق الأول ، بين حق الله فى عبادتنا المفروضة ، و بين « حق عند الله » (للشفاعة) يمنحه الله للناسوت ، منذ زمن حكم الملائكة ؛ وهوحق تعلنه لغة موحى بها تعرّضه لقساوة الأحكام الشرعية ، وبلغ فى دعائه الأخير عشية عذابه حد الهوية الواضحة مع الـكلمة غير المخلوقة ، مع « الـكلمة » الخالقة ، مع المسيح غادياً إلى بستان آلامه .

السهروردى المقتول

مؤسس المذهب الإشراقى

ها نحن أولاء بسبيل التحدث عن شخص و إنتاج يمثلان لحظة جوهرية فى تاريخ الفكر فى الإسلام . لكن على خلاف ما حدث بالنسبة إلى أسماء لمّاعة لمتكلمين وفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا والغزالى ممن كان لبعض مؤلفاتهم التى ترجمت إلى اللاتينية منذ القرن الثانى عشر أثر حاسم فى تطور التفكير فى العصر الوسيط بأوربا ، — نقول إنه على خلاف هذا لم يظفر السهروردى الحلبى ، وكان معاصراً لابن رشد ، بشرف الترجمة إلى اللغات الأوربية . ومن هنا مضى عهد تأثير المؤلفات العربية فى لغتها ، واستطاع أن يؤتى ثماره ، دون أن يذكر اسمه ؛ بل لا زلنا حتى اليوم لا نملك غير بعض الترجمات أو النشرات الحديثة لمؤلفاته الصغيرة ، دون أن يكون لدينا عرض شامل لأنحاء مذهبه . وعلينا أن نقرر أن هذا المذهب يلوح أمامنا كأنه مركب من عناصر متباينة معقدة ، تجد وحدتها فى الطابع الخاص لشخصيته ، حتى إن كل محاولة لإيجاد عرض شامل لفكره تضطرنا إلى توزيع العمل على ميادين عِدّة ، كما أن هذه المحاولة نفسها تدعو إلى تحليل يعرف التسليم بالسر المحيط بنهاية مؤسسه المحزنة . والعلم بهذه المصاعب هو فى الوقت نفسه اكتشاف لما فى شخصية هذا الرجل و إنتاجه ومصيره من دواع إلى الاهتمام والتشويق .

توفى السهروردى(١) وهو فى السادسة أو الثامنة والثلاثين ، فى الخامس من شهر رجب سنة ٥٨٧ (= ٢٩ يوليه سنة ١١٩١) . وللتمييز بينه و بين من يشابهونه فى الاسم أطلق عليه المؤرخون لقب « الشيخ المقتول » ، يرمون من ورائه ألا يدعوه باسم « شهيد » . ومع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب « مقتول » إلا بمعنى « شهيد » ، وهذا أمر وجدتُ شاهد صدق عليه فى مخطوط يسميه صراحة بلقب « شهيد »(٢) . ولهذا يجب أن نتخذ من هذا الموت نفسه حادياً لنا فى هذا التحليل ، لأنه إذا كان صحيحا حقاً أن الإنتاج هو علة وجود كل شخص ، وجوهره وغايته ، فإن موت السهروردى يمكن أن يتبدى لنا ، لا على أنه عَرَض ، أو حادث ، حتى لو كان أليماً أسيانَ ، بل على أنه كمال فعل يلوح أنه أهاب به وتنبأ . وليس

(١) اسمه الكامل : شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردى .

(٢) راجع : « تقديسات الشيخ الشهيد » (مجموعة من الأناشيد والصلوات) ، مخطوط استانبول ، راغب رقم ١٤٨٠ ، ورقة رقم ١٨٢ ا (قارن هـ . رتر « فيلولوچيات » رقم ٩ ، فى مجلة « الإسلام » جـ ٢٤ سنة ١٩٣٧ ص ٢٨٥ H. Ritter : "Philologika", *Der Islam* .

من شك فى أن ثمت سر استفهام لا يمكن أىَّ تحليل تخطيه وتجاوزه ، بيد أننا سننقاد إلى هذا المقـام ، على أنه المبدأ والنهاية التى يتجمع عندها دوافع من مصادر متباعدة وتتوحّد . والحق أنه بدون هذا التفسير الفريد الذى سيضع « فى المقام الأول »[١] الذى لا تزحزح عنه دوافعَ يمكن دائماً بيان أن من الممكن العثور عليها عند آخرين ، نقول إنه بدون هذا سنضطر إلى الاقتصار على وضع ثَبَت بأفـكار ستنحلّ إشاراتها — هذه الإشارات القيمة كل القيمة حينما نعرف نقطة البدء فى تلاقيها — إلى تجريدات تافهة ، متداولَة فى مثل هذا الوسط المحدود اجتماعياً أو ذاك ، إذا اقتصرنا على حسبانها سلعاً للتجارة .

والمسائل التى نحن بسبيل إثارتها يمكن أن ترتَّب على الصورة الإجمالية الثلاثية التالية :

أولا : ما هو مبلغ علمنا الحقيقى بحياة السهروردى و إنشاء مؤلفاته ؟

ثانياً : سنرى أن هذه المؤلفات تشتمل على طائفتين كبيرتين : مقالات ميتافيزيقية ، أو عروض مذهبية بالمعنى الأعمّ ؛ ومقالات فى صورة تشبيهات وأمثال . فى الأولى تبلغ مسائل الحـكمة الإيرانية إلى تمام وعيها النظرى ، تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة . فعلى أى نحو إذاً يقوم هذا الاقتران الذى يقدم لنا انتقالاً إلى « نوع » آخر مختلف تماما ، ألا وهو الانتقال من رتبة « العقل » إلى رتبة « الروح » ، إلى لغة الأنبياء الذى يضربون الأمثال ؟

ثالثاً : على أى نحوٍ يجب علينا فهمُ هذا الانتقال ، كيما يتيسر لنا بيان المعنى والصورة الدقيقة اللذين يتخذهما الإسلام والتوحيد عند السهروردى ، لا برغم بل بفضل تعمقه النظرى ؟

١ — حياته ومؤلفاته

لدينا إلى جانب الأخبار التى تركها لنا الرواة — وكلهم ينقل بعضهم عن بعض بدرجات متفاوتة — وثيقة ترجع أهميتها الـكبيرة إلى صدورها عن تلميذ مباشر هو الشهرزورى (المتوفى سـنة ٦٤٨ هـ = ١٢٥٠) ، شارح مؤلفات أستاذه ، ومؤلف هو نفسه لـكتاب

(١) قارن التبيين الاستهلالى لـكتاب ماسينيون : « عذاب الحلاج » باريس سـنة ١٩٢٢ جـ ٢ ص ٤٦١ — ص ٤٦٣ L. Massignon : La Passion d'al-Hallaj . وقد حرصنا هنا على الإشارة بصراحة ووضوح إلى الشروط اللازمة للتفسير التاريخى الذى يسمح لنا بأن نفهم (أعنى أن نتذوق) « من خلال الأمثال ، القصد الرئيسى لمذهب ما » .

جامع ، كتب بروح المذهب (« الشجرة الإلهية »)[١] . وفيه نشاهد الحماسة والإخلاص اللذين لا حد لهما واللذين أثارهما الشيخ فى نفس التلميذ وهو لا يزال فى غضارة الشباب ؛ كما نشاهده وهو يرد بعنف رائع الطعنات التى وجهت ضد شيخه ، يردها إلى صدور الذين اتهموه من فقهاء وفلاسفة . وهذا الإخلاص الذى يشبه الإخلاص الذى جمع بين أحمد الغزالى (المتوفى سنة ٥٢٠ هـ = ١١٢٦ م) ، أخى المتكلم المشهور ، و بين تلميذه عين القضاة الهمذانى (المتوفى سنة ٥٢٦ هـ = سنة ١١٣١ م)[٢] — لهو شهادة لها كل قيمتها من الناحية النفسانية .

ولد السهروردى فى مستهل النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى (بين سنة ١١٥٠ م = ٥٤٥ هـ وسنة ١١٥٥ م = ٥٥٠ هـ)[٣] . ثم ذهب إلى المراغة ، وهو لا يزال صغيراً ، ليتعلم على يد الشيخ مجد الدين الجيلى[٤] ، فتتلمذ عليه مع المتكلم المشهور فخر الدين الرازى

---

(١) اسمه الكامل : شمس الدين محمد بن محمود الشهرزورى الإشراقى . وفى كتابه « نزهة الأرواح وروضة الأفراح » عرض التسلسل « التاريخى » — مبتدئاً من آدم — للفلاسفة والأنبياء ؛ ولهذا الترتيب أهميته من أجل تحديد « إسناد » المذهب الإشراقى ، فى نظر هذا التلميذ الذى تأثر فى هذا أستاذه السهروردى نفسه . والقسم الخاص بترجمة حياة السهروردى فى « نزهة الأرواح » قد نشره أوتو اشپيس وختك بعنوان : « ثلاث رسائل » ، اشتوتجرت سنة ١٩٣٥ O. Spies & Khattak : Three treatises (راجع المراجع فى آخر هذه المقالة) . ومن الواضح أن أى عرض شامل لهذا المذهب يجب أن يعنى بمصنفات الشهرزورى . وله شرح على رسالتين رئيسيتين : « التلويحات » و « حكمة الإشراق » (قارن : رتر ، الموضع المذكور آنفاً ، ص ٢٧٣ ، ص ٢٧٨) . وإلى جانب هذه الشروح تتضمن مؤلفاته الخاصة الكتب التالية : « كتاب الرموز والأمثال » (بروكلمن ، « تاريخ الأدب العربى » ج ١ ص ٤٦٨ — ص ٤٦٩) ؛ وخلاصة مذهبه بعنوان : « الشجرة الإلهية » وهو بحث ضخم (٣١٨ ورقة فى مخطوطة برلين رقم ٥٠٦٣) .

(٢) فيما يتصل بهذا الصوفى المضطهد ذى الشخصية الجذابة ، راجع « الشكوى » التى كتبها وهو فى سجنه ، نشرها وترجمها محمد بن عبد الجليل فى « المجلة الأسيوية » *Journal Asiatique* ، ج ١١٦ سنة ١٩٣٠ عدد ١ — ٢ . وفيما يتعلق بالتشابه بين حالته وحالة السهروردى ، راجع ما سنقوله بعد فى نهاية هذا البحث .

(٣) إلى جانب الفصل الطويل الذى عقده الشهرزورى ، إليك أهم المصادر عن حياته : ابن أبى أصيبعة ، نشرة ملر ، ص ١٦٧ — ص ١٧١ ؛ ابن خلكان ، « وفيات » ، ترجمة دى سلان ، ج ٤ ص ١٥٣ وما يليها ؛ عماد الدين ، « البستان الجامع » نشرة كلود كاهان Claude Cahen ، راجع بعد ؛ القزوينى ، « آثار البلاد » ، نشرة ڤستنفلد ص ٢٦٤ ؛ ياقوت ، « إرشاد الأديب » نشرة مرجوليوث ، ج ٣ ص ٢٦٩ وما يليها — وليس المجال هنا طبعا مجال التحقيق النقدى للمصادر .

(٤) فيما يتصل بالشيخ مجد الدين الجيلى الذى تتلمذ عليه فخر الدين الرازى فى مراغة ، راجع ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ص ٢٣ .

(المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢٠٩ م) الذى تابع النقد الذى بدأه الغزالى ، حتى استطاع أن يجعل من كل وسائل الجدل الموروثة عن الفلاسفة اليونانيين نوعاً من الأورغانون[١] . ومن المعلوم أن السهروردى قد ارتحل بعد ذلك إلى أصفهان[٢] ؛ ومن ثمّ بدأت لديه حياة التنقل والأسفار ، مهتماً بغشيان الجماعات الصوفية ، محباً للوحدة التى هيأت لحياته الروحية التأملية السلوك فى معارج أهل الطريق . وكان يفضل الإقامة بديار بكر : وقد أهدى إلى أمير خربوط ، عماد الدين قارا أرسلان ، كتابه المسمى باسم هـذا الأمير : « كتاب الألواح العمادية » .

عم كان يبحث فى هذه الرحلات الطوال ؟ فى تعليقة صغيرة كتبها فى نهاية «المطارحات» وأوردها لنـا الشهرزورى ما يكشف عن دواعى همومه . قال : « وهو ذا قد بلغ سِنّى إلى

(١) بين پاول كراوس حديثاً الصلة بين إنتاج فخر الدين الرازى وإنتاج السهروردى ، فى بحثه بعنوان : « مناظرات فخر الدين الرازى » ، فى مضبطة المعهد المصرى ج ١٩ سنة ١٩٣٧ ص ١٩٤ تعليق رقم ٤ Paul Kraous : *Les«controverses» de Fakhr al Dîn al Râzî, Bulletin de l'Institut d' Egypte*

والكلمة التى كتبها قزوينى (المرجع المذكور ، ص ٢٦٤) جلية العبارة ، وتقول إنه قامت بين هذين المعاصرين مباحثات ؛ ولم يقع نظر فخر الدين الرازى على نسخة من كتاب « التلويحات » إلا بعـد وفاة السهروردى ، فلما رآه أعجب به . لـكن ماذا كان رأى كل منهما فى الآخر ؟ يلوح مما أورده الشهرزورى (راجع « النزهة » ص ١٠٠) أنه إذا كان فخر الدين الرازى من المعجبين بالسهروردى ، فإن هـذا كان أكثر تحفظاً فى حكمه على معاصره . لـكن يمكن أن نـكون هنا بإزاء حكايات شائعة عامة يطبقها الرواة كما هى على العلماء من كل الأجيال .

(٢) يروى الشهرزورى (« النزهة » ص ٩٤) أن السهروردى اطلع على كتاب « البصائر » لعمر بن سهلان الساواجى (= الساوى) فى أصفهان . وابن سهلان هذا مؤلف لشرح بالفارسية على إحدى الرسائل الصوفية لابن سينا : « رسالة الطير » (نشر النص العربى ميرن فى « رسائل صوفية ... لابن سينا » ، ليدن سنة ١٨٨٩ — ١٨٩٤ Leyden ، (Mehren : *Traités mystiques d' Avicenne*، كما يلاحظ أن السهروردى نفسه قد ترجم نص هذه الرسالة إلى الفارسية . (وهذه الترجمة مع شرح ابن سهلان نشرها اشپيس وخـتك فى « ثلاث رسائل » *Three treatises* ص ٣٩ — ص ٨٩ ؛ وقد قمنا نحن بتحقيق هذا قبل تلك النشرة : راجع « المجلة الأسيوية *JA* يوليه — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٣١ — ص ٣٣) ودون أن يكون فى وسعنا بعد تقدير الصلة الإيجابية بين السهروردى وابن سينا — حاسبين حساب النقد الذى يوجهه إليه — نلاحظ إذاً أن السهروردى قد أصبح على صلة بمذهب ابن سينا فى أصفهان نفسها . وقيامه بهذه الترجمة يحدد لنا — إلى حد ما — مصدر إلهامه فى استخدام التشبيهات والرموز ، هذا مع حساب عوامل أخرى عدة ؛ وثمت على الأخص مشابهة ظاهرة بين هذه الـكتابات وبين بعض فقرات الـكتب المستورة . وأخيراً نضيف أن السهروردى قد أهدى أحد كتبه خصيصاً إلى أصدقائه فى أصفهان (« بستان القلوب » ، راجع رتر تحت رقم ٥) .

قريب من ثلاثين سنة ، وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مُشارِكٍ مطلع على العلوم ولم أجد مَنْ عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها » .

فهل نحن هنا بإزاء شكاة صادرة عن خُيَلاء غريبة ، أو نحن بالأحرى أمام اعتراف نقله فى بحثه الطويل عن رجل فى مثل إيمانه وله نظرة فى سعة نظرته ، وعنده القدرة على إدراك معانى الفلاسفة وضرب أمثال الأنبياء ؟ إن السهروردى لم يلق الاضطهاد من جانب الفقهاء وحدهم ، بل تلقاه كذلك — كما يحدثنا مؤرخ حياته — من جميع الفلاسفة العقليين الذين ينسبون إلى الوهم عالم الحقيقة الروحية الكشفية الذى من أجله حىَّ الشيخ (السهروردى) ومات . و بالجملة فإن أصحابه الحقيقيين إنما هم سلفه الذين يكوِّنون سلسلة من الحكماء وأنبياء الفرس واليونان يتجاور فيها زرادشت وأفلاطون ، أو قبله مباشرة من جماعات هى امتداد للسلسلة التى بدأها الحلاج — ويدعوه باسم أخيه — ، وأعنى بها تلك الجماعات من المخلصين التى نشأت إبان رحلاته ومقاماته ، وهم الذين يوجه إليهم فى مستهل كل كتاب من كتبه التحية التالية : إخوانى ! معشر صحبى ! ... ! فهل استطاع هؤلاء أن يصونوا المذهب عن الخطر المزدوج الذى كان على الشيخ أن يواجهه كيما يرتفع بالمذهب إلى ذلك المستوى الروحى الذى لا يصبح فيه التقابل الشائع التافه بين تأليه الإيمان الوضعى ووحدة الوجود الفلسفية إلا تعارضاً يجرى فى داخل الفكر المجرد ؟ تلك مسألة أخرى .

وعلى هذا النحو قسم الشيخ معظم أيامه بين بلاد الروم و بلاد الشام ، حتى تلك الرحلة إلى حلب التى لم يعد منها ، بعد ملابسات وظروف سنعرفها فى نهاية هذا الفصل . ولنقف الآن عابرين عند بعض التفاصيل الشائعة التى رأى تلميذه المعجب به ، الشهرزورى ، أن من واجبه ذكرها . فقد ذكر عنه أنه كان مستوى القامة ، يضرب شعره ولحيته إلى الشقرة ؛ وأنه كان يميل إلى السماع ، أعنى إلى الموسيقى . وكان يبدى احتقاراً شديداً لكل مظاهر السلطان أو الأبّهة الدنيوية ، وكان فى بعض الأحيان يلبس ثوبا واسعاً طويلاً ، وعمامة زاهية الألوان ، وأحياناً أخرى كان يبدو على العكس من هذا فى ثياب مهلهلة ، ومراراً ثالثة كان يقنع بارتداء خرقة الصوفية . وهاك ملحة طريفة . روى ابن رقيقة[1] فقال : « كنت

(١) اسمه الكامل : سديد الدين محمود بن عمر ، الملقب بابن رقيقة . راجع ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص٢١٩ — ص ٢٣٠ و ج ١ ص ٣٠٠ .ولد سنة ٥٦٤ أى بعد السهروردى بقرابة اثنتى عشرة سنة. =

أنا وإياه (أى السهروردى) نتمشَّى فى جامع ميافارقين وهو لابسٌ جبة قصيرة مضربة زرقاء ، وعلى رأسه فوطة مفتولة ، وفى رجليه زربول ، ورآنى صديق لى ، فأتى إلى جانبى وقال : ما جئت تماشى إلا هذا الخر بندا ؟ فقلت له : اسكت ! هـذا سيد الوقت ، شهاب الدين السهروردى . فتعاظمَ قولى وتعجّب ، ومضى » .

وهذا النوع من عدم الاكتراث للاعتبارات الاجتماعية كان يقوم عنده على استقلال ذاتى مطلق . وقد عَبَّر أحد أصدقائه الخلّص ، فخر الدين[١] الماردينى ، عن حاله مع إخوانهما فقال : « ما أذكى هذا الشاب وأفصحه ! ولم أجد أحداً مثله فى زمانى . إلا أنِّى أخشى عليه ، لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه ، أن يكون ذلك سبباً لتلافه » . وهى مخاوف وتوقع كان لهـا ما يبررها ويا أسفاه ! فإن هـذا التهور هو الذى دفع بالشيخ الشاب (السهروردى) إلى مجابهة الفقهاء والعلمـاء فى حلب وقد تآمروا على القضاء عليه عند السلطان صلاح الدين ، ولم تستطع صداقة ابنه ، الملك الظاهر ، أن تنقذه من ذلك المصير .

ذلك هو الرجل الذى ذكر له الشهرزورى ثبتاً حافلاً بالمؤلفات ، بعد أن أتى على وصف باطن لرسالته الصوفية مرسومة داخل إطار هذه التفصيلات . فقد ذكر أسماء ٤٩ مؤلفاً ، ولا شك فى أن هذا الثبت غير كامل[٢]. والجزء الأكبر منها يشير إلى كتب أُلِّفت بالعربية ؛ والجزء الآخر بالفارسية ؛ وقسم ثالث يحتوى على ترجمات لمؤلفاته العربية إلى الفارسية قام بها هو نفسه . وعلى رأسها جميعاً كتاب « حكمة الإشراق »[٣] ، الذى عَدّه السهروردى نفسه

= وكان تلميذاً ملازما لفخر الدين الماردينى ؛ ولما كان قد عاين الصلة الوثيقة التى ربطت بين الشيخين فقد روى الكثير من الأخبار الخاصة بالسهروردى . والملحة التى أوردها هنا الشهرزورى قد نقلها بحروفها ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٦٩ .

(١) فخر الدين الماردينى : ولد فى ماردين ومات بها فى ٢٥ من ذى الحجة سنة ٥٩٤ ، ولزمه سديد الدين ابن رقيقه . راجع ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٩٩ — ص ٣٠١ . وكان طبيباً ، وشرح ابن سينا ، وقام بالتدريس فى أماكن عدة منها دمشق ويورد ابن أبى أصيبعة النص الحرفى لرأيه فى السهروردى ، مروياً عن ابن رقيقة . وقد أضاف هذا إليه أنه « لما بلغ شيخنا فخر الدين الماردينى قتله ، قال لنا : أليس كنت قلت لكم عنه هذا من قبل ، وكنت أخشى عليه منه ؟ ! » (ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ص ١٦٧ — ص ١٦٨) . وقد غادره السهروردى لما أن قام برحلته المشئومة إلى حلب .

(٢) ينقصه مثلا : « كشف الغطا لإخوان الصفا » ، وقد حللناه فيما بعد .

(٣) توجد له نشرة طبع حجر بطهران سنة ١٨٩٨ م (= سنة ١٣١٦ هـ) مع شرح قطب الدين الشيرازى (المتوفى سنة ٧١١ هـ = سنة ١٣١١ م) ؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازى (المتوفى =

مؤلَّفه الرئيسى ؛ وفيه عرض تنظيمى كامل لمذهب الإشراق فى مجموعه . وهذا اللفظ والمعنى الذى يدل عليه يعبر بدقة عن اللفظ والمعنى اليونانيين للكلمتين ἔλλαμψις φωτισμός اللتين تدلان على أن ظاهرة إشعاع النور الأصيل هى الظاهرة المولدة الأصلية للوجود والكشف عن الوجود . وبهذه الفكرة الرئيسية ، فكرة « الإشراق » ، ندخل تواً فى صميم الحكمة الأفلاطونية المحدثة . وحالة السهروردى هى فى المرتبة الأولى دعوة لنا إلى دراسة الأفلاطونيين المحدثين ، وبخاصة المتأخرين منهم ، من أمثال أُبْرَقْلُس ودمسقيوس من بين الأتباع المتأخرين لمدرسة أثينا ؛ فعند هؤلاء الممثِّلين المتأخرين للاهوت الأفلاطونى المحدث ، الذى ربما لم يُفقه لاهوت آخر حتى اليوم فى عمقه النظرى ، نشاهد وجود حال للكيان الدينى لا تنفصل عن حركة العقل . وهذا الوجود الدينى يعبِّر عن نفسه لدى أبرقلس بنظم التراتيل التى هى عناصر ليتُرْجيا شخصية ؛ وهذا التحقيق بالفعل لرؤية نظرية تماثل تماماً التراتيل والمزامير التى نجدها ونقرؤها عند السهروردى(١) . ويجب ألا ننسى ، إلى جانب هذا ، أن كل الكيان الدينى لهؤلاء الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين كان يقوم على ظاهرة يمكن أن ننعتها « كتابية » بالمعنى الأوسع الاشتقاقى الذى يجعل محاورات أفلاطون ، « والكتب المستورة » و « الوحى الكلدانى » تكوِّن فى نظرهم نوعاً من « الكتاب المقدس » يمارس فيه الفكر نشاطاً « تفسيرياً » فى جوهره(٢) . وفى صميم « ظاهرة الكتاب المقدس »

= سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ م) . وتوجد منه مخطوطات معروفة كثيرة جداً (راجع رتر ، ص ٢٧٥ وما يليها) .

(١) راجع اتسلر ، « فلسفة اليونان » ، جـ ٣ ق ٢ ، الطبعة الثانية ، ص ٧٠٦ وما يليها . وهذه « العلاقة الشعائرية » بالألوهية ، الموجودة عند الأفلاطونية المحدثة ، يجب البحث فيها وتحليلها قبل أن يحكم الإنسان ، فى هذا الاتجاه أو ذاك الآخر ، على الاتفاق أو عدم الاتفاق بين « الفلسفة » اليونانية والدين « المنزل » . ونحن نعلم أنه قد نسبت إلى سان جريجوار دى نزيانز ترتيلة هى فى الواقع من وضع أبرقلس ، وظل الاعتقاد بصحة هذه النسبة قائماً لعهد طويل (حتى نشره إياه Jahn سنة ١٨٩١) ، وهذا الفعل الشعائرى « يكشف » بدوره عن موقف يقاوم كل أحابيل العقل الديالكتيكى الذى يقلب ترتيب الصلة بين الله والإنسان . وفيما يتصل بحالة السهروردى ، راجع ما سنقوله بعد .

(٢) فى مقابل العمل « البنائى التركيبى » لمذهب ما . « والفهم » يبدأ عمله من نص يؤخذ على أنه أساس وغاية فى آن واحد معا . والجهاز التفسيرى herméneutique لا يبنى ويركب ، ولكنه يجعل الموضوع ينكشف بفضل عمل هذا الجهاز من إبان هذا العمل (قارن اتجاه البحث فى « طياوس » من ايامبليخوس حتى أبرقلس ، إلى فهم الأشياء « الفزيائية » فهماً « لاهوتيا ») . وهذه « الإحالات » (بالمعنى الوجودى) بوصفها قوانين عملية التفسير ، هى التى يجب تحليلها ؛ (قارن : پريشتر Praechter فى « جنثليا كون » =

هذه نشاهد ظهور اسم نبيّ إيران ، زرادشت ، بوصفه القائم على هذا التداخل الديني بين اليونان و إيران ، وهو التداخل المميِّز للعهد المتأخر من العصور القديمة . ونحن نعلم الآن أنه كان فى زمان أفلاطون — كما يشهد بذلك حال ايدوكس الكنيدى — صلات حضارية مستمرة بين آثينا والأوساط الفارسية فى آسيا الصغرى[١] . والمهمّ لدينا أن نسجِّل أن هذا التوجيه للاهوت النظرى ، الذى يُنظَر فيه إلى أفلاطون على أنه استمرار لزرادشت ، لم يندثر فى سنة ٥٢٩ م بإغلاق مدرسة آثينا ونفى آخر الفلاسفة اليونانيين إلى بلاط ملك الفرس ، كسرى ؛ و إنما استمر قائماً كجرثومة « لفلسفة خالدة » فى عالم الحضارة العربية الفارسية ، استمر استمراراً حُرِم منه الغرب (وكان عليه أن ينتظر عصر النهضة ومرسيليو فتشينو) .

ومن وجهة النظر هذه سيتبدى لنا إنتاج السهروردى لا على أنه ثورة فى الفكر ، أو استئناف استكشاف حاسم ، بل على أنه الأوج الذى سيشع منه الإلهام قُدُماً حتى فارس الحديثة ؛ والممثل الأبرز لمذهب الإشراق فى القرن السابع عشر كان هو استاذَ أصفهان الأكبر صدر الدين الشيرازى (المتوفى سنة ١٦٤٠ م = سنة ١٠٥٠ ﻫ)[٢] . ولهذا فإن الشرح الكامل لإنتاج السهروردى فى مجموعه لا يفترض معرفة المؤلفات اليونانية فحسب ، وكيفية انتقالها إلى العرب عن طريق الترجمات السريانية ، بل وأيضا يفترض معرفة الأدب الأبستاقى عامة ، والأدب الفهلوى المتأخر ؛ ومثل هذا الشرح أو التحليل يجب عليه أيضاً أن يحسب حساباً لما نعرفه عن اللاهوت والليتورجيا الفلكية عند الصابئة ، لأن بعض التراتيل التى

= *Genethliakon* برلين سنة ١٩١٠ ص١٢١ وص ١٤١ وما يليها) . ولأننا نخلط بين الجهاز التفسيرى وبين الفكر البنائى التركيبى يحدث غالبا أن نقول بأننا بإزاء « رمز » وشىء « تحكمى » . وبالجملة فإن الجهاز التفسيرى هو الأساس فى المنطق وهو الذى يحدد طابعه ، لا العكس . وهذا مهم جداً ليس فقط فيما يتصل بطريقة تفسير القرآن عند السهروردى مثلا ، بل وأيضا فيما يتصل بالطابع العام للمنطق فى العربية .

(١) راجع ريتسنشتين ، « أفلاطون وزرادشت » (محاضرات مكتبة ڤاربورج ، سنة ١٩٢٤ — سنة ١٩٢٥) ، ليپتسج سنة ١٩٢٧ . Reitzensein, *Plato und Zarathustra*

(٢) راجع خصوصاً : عبدالله الزنجانى : « الفيلسوف الفارسى الكبير صدر الدين الشيرازى » (مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ، سنة ١٩٣٠) وبعض أوجه الترابط المهمة جداً قد أوضحها سالمون پينس فى كتابه : « نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين » ، برلين سنة ١٩٣٦ (فى فهرست الكتاب تحت المادة) S. Pines: *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* .

يوجهها السهروردى إلى ملائكة الأفلاك فى مماثلة ظاهرة معهما[١] . كما يجب علينا أخيراً أن نحلل حالة الفكر الفلسفى فى الإسلام بعد تأثير نقد الغزالى ، وهو نقد لعله أن يكون أشد إيغالاً من نقد كَنْت ، لو جاز لنا أن نقارن بينهما . فإن فعلنا هذا كله ، نكون قد جمعنا موادَّ ذات أهمية كبرى ، بيد أن الغاية الأخيرة التى هدف إليها السهروردى ، والقصد الذى يجعل عنده معنى كل هذه العناصر فى وحدتها حاضراً بيِّناً لن يكون قد ظهر لنا بعد . فهذا القصد يجب أن نبحث عنه فى اتجاه آخر .

وفى مجموع العنوانات التى يقدمها لنا المؤرخون الذين كتبوا عن حياته ، والذى يشير ثلثها تقريباً إلى كتب نعرفها ، نستطيع أن نميز — وهذه ميزة هذا الإنتاج — مصنفات كتبت بصورة منظمة لمباحثات مذهبية ، ومن ناحية أخرى سلسلةً من الرسائل التى تتبدى على هيئة رؤى ، وحكايات ذات توجيه صوفى . أما أن هناك ترتيباً يجب اتباعه فى قراءة هذه المؤلفات ، فهذا قد ما بينه السهروردى نفسه ، مثله مثل الأفلاطونيين المحدثين الذين رتّبوا محاورات أفلاطون ترتيباً يتناسب ومقتضيات تكوين التلاميذ[٢] . وما علينا أن نسأل عنه هو عن العلة فى الانتقال من صورة العرض المنطقى إلى الصورة التى كتبت بها الأقوال الموضوعة على هيئة أمثال ، لا يمكن تعلُّم معناها وتلقينه ، بل يجب أن تُتلقى كهبة ، هبة هى عينها الموهبة التى توحى بها[٣] . ثم أن نسأل ثانياً عما إذا كان هذا الانتقال ، هذا « الخروج » يجد علة وجوده فى العناصر المعروضة نفسها ، أو بالعكس إنما يجدها فى مقتضى لا يمكن أكمل عرض تركيبى مذهبى أن يفى به . وبهذا المقتضى يرتبط السهروردى عن قصد وشعور بتيار الاتجاهات الصوفية المنشقة عن تعليم الحلاج : وهو نوع من « الاستبطان التجريبى » للقرآن يجلب خطر القتل على المؤمن المدعو لتحقيق التوحيد باطنياً ، كما حدث لموسى حينما دُعِى لمحادثة سرّية على جبل الطور .

(١) هى « الواردات والتقديسات » ، راجع رتر ، الموضع المذكور ، ص ٢٨٥ برقم ٣٦ . ومصادر المقارنة يبحث عنها فى كل الكتب ذات الروايات الجامعة التى تكون « أسطورة الصابئة » .

(٢) فالسهروردى يشير مثلا إلى أن دراسة « حكمة الإشراق » يجب أن تسبقها دراسة « المشارع والمطارحات » ، وهذه يجب أن تسبقها دراسة كتاب « التلويحات » ، (رتر ، برقم ٢٦) .

(٣) يقول السهروردى فى كلمة التصوف ، ١ : ألست تعلم أنه كما أن قوى المخلوقات عاجزة عن أن تعطيك الوجود ، فكذلك هى عاجزة عن أن تهبك الاستعداد للسلوك روحياً فى طريق الحقيقة ؟ كلا ! إن الله هو الذى يهب لكل شىء طبيعته ثم يهديه . وقدرته هى التى توجدك وكلمته هى التى توجهك .

٢ — المقالات الميتافيزيقية

والمقالات فى صورة أمثال

فى كتاب السهروردى الرئيسى ، « حكمة الإشراق » ، إشارتان شخصيتان فيهما توجيه لنا فى هذا البحث . إحداهما نقد موجه ضد نقطة معينة من الفزياء العلوية عند أرسطو[١] . ولعلها ألا تكون ذات دلالة كافية كيما نستخلص منها بياناً عن حياته يسمح لنا بترتيب المؤلفات التى خلفها شيخ الإشراقيين ترتيباً تاريخياً ، بيد أنها مع ذلك ذات أهمية كبرى لإيضاح تركيب مذهبه .

والسياق الذى تقع فيه ينتسب إلى المقالة الثانية من القسم الثانى من الكتاب . فبينما القسم الأول من هذا الكتاب يبحث فى أسس « الفكر » من حيث المعايير المنطقية ، نرى أن القسم الثانى عرض لنظرية النور ، ومراتب الأنوار ، ابتداء من نور الأنوار ، بوصفه الموجود الأول والظاهر الأول ، مارّين بدرجات الأنوار القاهرة ، حتى نصل إلى الأنوار المهيمنة على الأنواع والأجسام ، ومن بينهما النور المهيمن على الإنسان (وعلى كل إنسان) وهو الذى يطلق عليه السهروردى اسم « اسْفهبد »[٢] . والمناسبة التى أفضت إلى ذلك النقد هى مسألة « الإمكان الأشرف » ، وهى « أن الممكن الأخسّ إذا وجد ، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد » (« حكمة الإشراق » ص ٣٦٧) . والإفاضة فى هذه المقدمات يفضى حينئذ إلى نقد المشائيين نقداً وإن بدا أنه يستأنف حجج الأفلاطونيين ضد أرسطو ، فإنه فى الواقع موّجه بإيحاء وإلى غاية خاصَّيْن به . ويقوم خصوصاً على أساس لوم المشائيين على تحديد عدد العقول المفارقة بالعقول العشرة المحركة للأفلاك السماوية ، إذ بهذا سيكون وجود الأشياء والإضافات المحسوسة غير مفهوم ولا ذا أساس ، مع أن هذه الإضافات

---

(١) راجع « حكمة الإشراق » ، ص ٣٦٧ — ص ٣٧١ .

(٢) هذا لقب كان يحمله دهاقين طبرستان ، جنوب بحر الخزر ، وقد ظلوا على مكانتهم عهداً طويلا بعد الفتح الإسلامى : أسپادهپتى > اسپهبد > فى العربية : اسفهبد . راجع موجز الفيلولوجيا الإيرانية *Grundriss der iranischen Philologie* جـ٢ ص ٥٤٧ وورود هذا اللفظ يستدعى الانتباه ؛ ويلوح أنه يذكر بلفظ يناظره فى اليونانية مثل ἡγεμόνικον .

وتلك الأشياء يجب — بسبب كونها ممكنة — أن تكون كلها مسبوقة بالماهية العليا والإضافة المعقولة اللتين تحاكيها . وهذه الماهيات الخالصة هى فى مصطلح الإشراقيين « النور القاهر » . ولا يمكن إثباتها بالبرهان العقلى ، لكن قدر لبعض الحكماء الذين انسلخوا عن هيا كل أبدانهم مثل أفلاطن (أفلوطين) وهرمس وأغاثاذيمون وأنباذقلس ومن سبقهم من حكماء الهند والفرس — أن يشاهدوا هذه الأنوار القاهرة . وإذا كان الناس فى الفلك يعتبرون رصد شخص أو شخصين للقول بأمور فلكية ، فكيف لا تعتبر الأرصاد الروحانية التى قام بها أولئك الذين كانوا أساطين الحكمة والنبوة ؟ « من لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجّة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة » ، كما فعل « صاحب هذه الأسطر » ، أى السهروردى وهو يخبر عن نفسه إذ كان فى بادئ أمره « شديد الذبّ عن طريقة المشائيين فى إنكار هذه الأشياء ، عظيم الميل إليها ، وكان مُصِرًّا على ذلك لولا أن رأى برهان ربه » (« حكمة الإشراق » ، ص ٣٧١) ، وإلا لبقى أسيراً لفزياء سماوية تجهل ملكوت الأنوار الصافية ، القاهرة .

ويجب أن نوجه اهتمامنا إلى المصطلح حتى نتحقق من أن هذا النقد يرمى إلى أكثر من مجرد استئناف حجاج الأفلاطونيين ضد ما وجهه أرسطو من نقد إلى مذهب أفلاطون فى الصور أو المُثُل . فإشعاع الأنوار القاهرة التى تتكثر إلى غير نهاية بالانعكاس والشفوف ، يسميه السهروردى باسم « منويَت » وهى اللفظ الفارسى المقابل لأحد القسمين الكبيرين فى الكونيات الأبستاقية التى تقسم عموم الكائنات إلى طائفتين كبيرتين مينياوا وجاثيا (فى الفهلوية : منوك وجيثيك[1]) : السماويات والأرضيات . وهو يضيف إلى هذا أن هذا الإشعاع هو الذى يولد « الخرَّا » ، وهى تلك الحضرة الساطعة التى كان زرادشت نبيَّها ، وبها فتن الملك كياخسرو لما أن أبصرها . وبالجملة ، فإن حكماء فارس كانوا جميعاً على اتفاق فى هذه النقطة وهى أن كل نوع ، والأفلاك السماوية ، والبسائط ومركباتها لها ربُّها فى عالم النور ، وهو عقل مفارق ، مهيمن على ذلك النوع ؛ فمثلا كان عندهم للماء نموذج أول

(١) راجع هـ . س . نيبرج . « مسائل فى نشأة الكون وعلمه عند المزدكية » فى « المجلة الأسيوية » عدد أبريل — يونيو سنة ١٩٢٩ H. S. Nyberg: *Questions de Cosmogonie et de Comologie mazdéennes*

(صاحب صنم) فى العالم الروحى الذى يسمونه « خُرْداء » ؛ والنموذج الأول للنبات كان اسمه « مُرْداد » ، وللنار « أرديبهشت » .

وفى هذا نشاهد — عابرين — الأفكار الأبستاقية . فلفظ «خُرّا» هو الصورة الفارسية للكلمة الابستاقية « خِفَرِنه » ، ظهور ماهية النار التى تمثل إشعاع الملوك والكهنة ومجدهم فى الديانة المزدكية[1] . ولهذا فإن السهروردى فى فزيائه يرفض أن يعدّ ظهور هذه الماهية الأولية الأصلية فى عالم العناصر بمثابة أحد العناصر الأربعة ، لكن عنده أن النار العنصرية « أخو النور الاسفهبد الإنسىّ » ، وخليفة الله بين العناصر كالنفس البشرية بين الأجسام (« حكمة الإشراق » ص ٤٣٤) . وفضلا عن هذا فإن مذهب الجلالة الساطعة هذا فى مماثلة واضحة مع « الشكينة » عند العبريين ، والرابطة بينهما تتبدى للسهروردى على صورة « السكينة » الواردة فى القرآن . فهذه الأخيرة هى الحضرة النورانية التى تأتى لتسكن النفوس المطهّرة ، التى تخلصت من ظلمات الجهل والرذيلة ؛ وهى التى اقتادت المَلِكَيْن السعيدين أفريدون وكياخسرو ؛ وهى كذلك التى تجلّت لموسى لما أن « نُودِىَ مِن شاطىء الوادِى الأيمن فى البُقْعة المباركة من الشجرة » (سورة القصص : ٣٠) ليتلقى (من ربه) حديثاً سِرّيا . وتلك أيضاً المسألة الأخيرة التى عرضت لها « الألواح العمادية »[2] ؛ والأساس القرآنى لمذهب الإشراق هو الآية المشهورة (سورة النور : ٣٥) : « الله نورُ السموات والأرض ، مَثَلُ نوره كمِشْكاة فيها مصباحٌ ، المصباحُ فى زجاجةٍ ، الزجاجةُ كأنها كوكبٌ دُرِّىٌّ ... نورٌ على نورٍ » . وحالة كياخسرو تمثّل بدورها إشراق النفس التى تحترق من نار هذا الشفوف فتصبح هى عينها الشجرة التى منها نادى الله (موسى) إلى الحديث السرّى[3] .

ولكن الأمر الذى يجب أن نعيره التفاتاً خاصاً هو أن نقد المذهب المشّائى فى العقول يفضى — إذ هو الأساس فيه — إلى توكيد المذهب الأكثر تمييزاً للديانة الزرادشتية ، أعنى

(١) راجع « موجز الفيلولوچيا الإيرانية » ج ٢ ص ٦٤١ .

(٢) « كتاب الألواح العمادية » ، مخطوطة برلين ، وفيما يتصل خصوصاً بما هو وارد هنا تراجع الأوراق ١٨٦ ا — ١٨٩ ا . وفى عزمى أن أتابع مراجعة هذا النص من أجل القيام بدراسة أعمق .

(٣) قارن ، الحلاج : كتاب « الطواسين » ، ق ٣ ، ١ ، أورده ماسينيون فى « عذاب الحلاج » ، ص ٨٤٥ والتعليقة رقم ٧ .

« مذهب الملائكة » . وقد رأينا ذكر ثلاثة من بين « الأمهرسپند » السبعة ، أى : « الأولياء الخالدون ، أو رؤساء الملائكة السبعة الذين هم الوزراء المباشرون ليزدان » (وهم يذكرون كذلك فى مواضع أخرى) . ولنعود فنسأل السؤال القديم : هل نما المذهب الأبستاقى فى ظل اتصاله بالأفلاطونية المحدثة ؟ وكان الجواب عنه غالباً بالسلب . بيد أننا ها هنا بإزاء رجل كان عنده على كل حال أن هذه الشخوص الواردة فى الأبستاق تتبدى كهذه « الأنوار القاهرة » عينها التى كان يعرفها الأفلاطونيون المحدثون عن طريق المجموع المسمّى « الوحى الكلدانى » ، وعنده كذلك تأخذ ظاهرة الملائكة كل قيمتها النظرية . فلتقدير استبدال هذا النظام الملائكى بالفكرة الأرسططالية الخاصة بالعلة والصورة ، يجب إذاً أن نبحث فى الصلة « المُشَخِّصة » ، صلة العشق التى تهيمن منذئذ على ظهور جميع الكائنات وترتيبها .

ونظام الملائكة فى الأبستاق يشمل ، إلى جانب طَغْمة رؤساء الملائكة السبعة ، الطائفتين الكبريين من « اليزَتا » أو الملائكة : السماويين (مينياوا) والأرضيين (جائثيا) : وعلى رأس الأولين يزدان نفسه ؛ وعلى رأس الآخرين ، زرادشت[١] . وفضلا عن هذا ، فيجب أن نضيف إلى هؤلاء جموع « الفراڤَرتى » ، وكل منهم يمثل « ذات » كل مؤمن الباطنة ، وإيمانه بالمزدكية ، واصطفاءه (من الجذر : ڤر) للنظام الحق ؛ وهو سابق فى وجوده على كل مؤمن ، ولذا يبقى معه فى علاقة تجعل منه بمثابة مَلَك حارس ، يتحد به نهائياً فى الموت[٢] . وأياً ما كان التفسير الذى يمكن المرء اقتراحه لبيان هذه الكائنات

(١) راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ، حـ ٢ ص ٦٣٩ — ص ٦٤١ .

(٢) نظراً إلى هذا السياق ، نذكر هنا خصوصاً المظهر الإيرانى لهذا « الملك الحارس » ، بيد أن الموضوع ينطوى فى ذاته على تداخل شديد لمصادر متعددة . ومن بين الدعوات التى تدخل فى عداد قصائد السهروردى وصلواته ، نشاهد الرؤيا الغريبة الجميلة التى تجلت لهرمس أثناء نومه وقالت له ردا على سؤاله : أنا طبيعتك الكاملة . (راجع هـ . رتر ، « غاية الحكيم » فى « محاضرات مكتبة ڤاربورج ، سنة ١٩٢١ — سنة ١٩٢٢ ، ص ١٢١ وما يليها H. Ritter : *Picatrix* ؛ وراجع أيضاً « غاية الحكيم » المنسوب إلى المجريطى ، ج ١ : النص العربى ، نشرة هلموت رتر ، سنة ١٩٣٣ ، ص ١٨٧ وما يليها) . وفى هذه « الدعوة » تشابه كبير مع دعوات الصابئة الواردة فى كتاب « غاية الحكيم » هذا . وقد وردت هذه الدعوة فى مخطوطات راغب برقم ١٤٨٠ ، ورقة ١٣١٤ .

وقد نبه الدكتور هلموت رتر (ولفضله أدين بصورة شمسية لهذه المخطوطات) إلى الصلة القوية بين نص هذه الدعوة وبين التقاليد التنجيمية الهلينية التى يمثلها كتاب « غاية الحكيم » (فى مجلة « الإسلام » =

الروحية ، فإننا مطالبون بالنظر هنا فى كيفية إظهارها لوجودها ومعناها بحسب المذهب الإشراقى . ولقد اعتاد القوم أن ينظروا إلى هذه الصور الملائكية المتعددة على أنها تشخصات لتجريدات ؛ وعلى هذا فستكون حينئذ مجرد انعكاس شاحب هزيل للواقع . ولهذا كان علينا أن نعنى بتحليل ما يكوّن وجود هذه الكائنات النورانية فى مذهب السهروردى ، مفسِّرين هذه الكائنات على أنها مجرد ازدواجات للظاهرة المحسوسة يمكن تبريرها بنفس مقولات الفكر ، حتى نستطيع أن نفهم بهذا التفسير كيف نبدأ فنحيلها إلى أضدادها ، إلى « برازخ » ، أى إلى ماهو ظلمة بطبعه ، فبدلا من أن تكون « مَا يُظْهِر » « وما ينير » ، لن تكون حينئذ إلا شيئاً مُظْهَراً موضَّحًا بنور آخر غيرها هى . ونقد السهروردى للمشائية على أساس أن كل موجود وكل نسبة ممكنة يجب أن يكونا مسبوقين بموجود ذى « إمكان أشرف» ، إنما يقوم على الضرورة الإشراقية ، بالمعنى الإيجابى الأكبر لهذا اللفظ ، أعنى على الأسبقية ، (والقهر) المطلق من كل شرط للإشراق بالنسبة إلى الموضوع — الذى يظهره[1] . ولنأخذ فى امتحان هذه الصلة بين « المُظْهِرِ » و « المُظْهَرِ » ، لأننا سنرى أنه

= *Der Islam* ص ٢٨٥ برقم ٣٦) ، ثم بينها وبين « السر المكتوم » لفخر الدين الرازى . ومن الحق أنه قد أثيرت شكوك حول صحة نسبة هذا الكتاب الأخير (راجع پاول كروس : الكتاب المذكور ، ص ٢٠٣ تعليق ٣) ، وزاد من قيمة هذه الشكوك ما وجهه فخر الدين الرازى من نقد ضد علم النجوم ؛ بيد أن ثمت تصريحاً قاطعاً لهذا الأخير يلوح أنه يقضى على كل هذه الشكوك (رتر ، الموضع نفسه ، تعليق ٢) . ومهما يكن من شيء ، فإن المسألة لا تزال هنا محتفظة بكل قيمتها وهى : تحديد المعنى الذى يعطيه كل اعتبار تنجيمى (شخصية الكواكب) فى نظام اللاهوت عند السهروردى مع ما يحتمله هذا المعنى من تعديل . ولقد نبهنا من قبل إلى العامل المشخص الذى نقل اعتقاد السهروردى من الطبيعيات الأرسطية إلى النظام الملائكى ؛ وهذا العامل نفسه هو الذى يكشف عن قصائده وتراتيله التى تكون قسما من إنتاجه ، بيد أننا لا نزال فى هذا فى منتصف الطريق إلى تحديد المسألة (راجع بعد : نظام العقل ونظام الروح) . والدعوات المستعملة عند الصابئة (« غاية الحكيم » ، ص ١٩٥ — ص ٢٢٩) تتحدث عن مواجهة ، عن « أنت » عن معاينة الألوهية وجهاً لوجه فعلا وبطريقة مباشرة (بيد أن هذه المواجهة والحضرة تضعف شيئا فشيئاً فى التصوف الواحدى المتأخر ، إلى حد الشحوب ، حد مجرد المجاز) . لكننا إذا شئنا تحديد مكانة أمثال هذه التراتيل والدعوات ، فيجب علينا أن نحسب أيضاً حسابا لكل « المناجيات » المتناثرة فى مؤلفات السهروردى ، وأذكر من بينها المناجاة الرائعة التى يختم بها الفصل التقديمى لكتاب « كلمة التصوف » وفيها حرارة فى الاتحاد مع قدرة الواحد ، يلوح أنها صدى مباشر لمزامير الكتاب المقدس . والتركيب المعقد لفكر السهروردى يعود إلى أنه أنقذ كل العناصر المتباينة كل التباين ؛ غير أنه لا يخلق بنا التحدث هنا عن « تلاعب » بالأفكار ، ما دمنا بصدد « الشيخ الشهيد » .

[1] هذا « السبق » هو العلاقة بين « الكلمة الكبرى » و « الكلمات الصغرى » . راجع =

سينبثق منها مبدأ الأمثال فضلاً عن درجات الكمال فى طريقة التوحيد .

فى مقابل منابع النور ، تقوم البرازخ (والبرزخ لغةً : هو الفاصل أو الشىء الذى يحجب بين شيئين) أعنى على وجه العموم ما هو جسم وما يمكن الإشارة إليه بإشارات حسية[١] . والبرزخ هو فى ذاته ظلمة محض ، ويمكن أن يوجد على هذا الاعتبار ، حتى لو زال عنه النور . فهو إذاً لا يدل على نور بالقوة ، على إمكان بالمعنى الأرسطى ، وإنما هو ، بإزاء النور ، سلب محض . وعلى العكس نرى أن النور هو ما هو بذاته حاضر لذاته ، أى ظاهر بنفسه لنفسه ، ولا يحتاج ولا تمكنه أن يدرك ذاته بشىء زائد عليها . وإلا لما كان مدركاً لذاته بوصفها ذاتا تقول « أنا » (أنائية) ، ويلزم حينئذ « أن يكون إدراك الأنائية بعينه إدراك ما هو هو ، وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيرها وهو مثالها ، وهو محال » (« حكمة الإشراق » ، ص ٢٩١) . فحقيقة النور إذاً هى الحقيقة الجوهرية للذات كحقيقة حاضرة لذاتها ، كـ« أنا » غير غائب ولا مملوك لموضوع زائد ، لـ « هو » ؛ وعلى هذا فإن الإدراك ليس شيئاً زائداً على ذاته ، بل هو ذاته عينها ، هو ما يجملك « أنت أنت »[٢] .

ومن هنا فماذا عسى أن يعقل من النسبة بين هذه الماهيات الخالصة التى تصدر عن إشعاع النور الأول فتولد ينابيع أخرى للنور لا نهاية لها ، وفى شفوفها وفى إشعاعها المتبادَل تَذوق لذة النور الأصيل ؟ إنها لا يمكن أن تكون نسبة تجاور لكائنات يمكن فى الحق أن يُتَحَدَّث عنها بضمير الغائب ، وأن يشار إليها بقولنا « هو » ، « هى » ، « إياه » . إن

= استشهاده بآيات من سورة النازعات : ٤ — ٥ (« فالسابقات سبقاً ») فى نهاية رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » ، نشرها وترجمها هـ . كوربان وپاول كروس فى « المجلة الأسيوية » ، عدد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٥٦ و ٧٧ [راجعها بعد فى ملحق هذا البحث] . وفى هذا الاستخدام لعلم الملائكة فى المعرفة ، لا يضاف المحمول إلى الماهية ، بمجرد إضافة ، كما يحدث فى موضوع سالب أيا كان ، وإنما هذه الماهية هى التى تظهر فعلا محمولها وصفتها . راجع فى الرسالة نفسها ، الإجابة المنسوبة إلى سليمان ، « إذ قال له أحدهم : يا ساحر . فقال : لست بساحر ، إنما أنا كلمة من كلمات الله » .

(١) هذا هو معنى كلمة « برزخ » فى المذهب الإشراقى . ونحن نعلم أن لها أيضاً معنى متصلا بشئون الآخرة : فهو الحد ما بين العالم السماوى والعالم الأرضى ، « ما بينهما » (راجع « دائرة المعارف الإسلامية » EI تحت المادة) . وكون معناها هنا عالم الأجسام عامة بوصفها ظلمات ، نتيجته أن يجعل المعنى الأخروى مباشراً بجعله شيئاً يجرى فى باطن النفس ، وأن يجرد الصوفى عن نفسه ، فتقوم الماهية الخالصة للالوهية فى رؤياه دون أن تنفذ فيها ، وذلك فى الموقف الأخروى فى « مابينهما » . راجع هنا البند ٣ .

(٢) راجع « حكمة الإشراق » ، ص ٢٨٥ إلى ص ٢٨٦ ، ص ٢٩١ إلى ص ٢٩٤ .

النسبة التى هى أم جميع النسب هى « نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأوّل القيوم » المطلق بذاته ، وهذه الفكرة أفلاطونية محدثة ، بيد أن السهروردى ينقلها إلى المصطلح التقليدى للاهوت الزرادشتى : فهذه الماهية الأولى هى بَهْمَن (فوهو مانو ، أول الأمهرسپند السبعة ، وهو حكمة يزدان)[١] ، و بينما نشاهد أن عشقه يوجهه إلى الحقيقة التى هى الماهية الأولى المطلقة ، فإن هذه تشرف عليه بأفضالها وتعاونه ، وفقاً للنظام الذى نراه كذلك فى مذهب الملائكة عند أبرقلس ، وهو الذى يعبر عنه بالتّعبيرات ἐπιστροφή (التوجّه إلى) πρόνοια (معاونة ، عناية)[٢] . وهذه الصلة تتكرر فى الكون كله وترتب الكائنات أزواجاً أزواجا ؛ فلكل ماهية معشوقها الذى تشتاق إليه فى العالم الأعلى ؛ وهذا المعشوق « هو نور قاهر ، وهو سببه ومُمِدُّه وواسطةٌ بينه و بين الأول تعالى ، مِنْ لدنْه تشاهد جلاله » (« الهياكل » ، ص ٣٠٢) . وأخيراً « فإن من جملة الأنوار القاهرة ، أبونا وربُّ طِلّسْمِ نوعنا ومفيض نفوسنا ، ومكملها بالكمالات العلمية ، وروح القدس (أو جبريل) ، المسمّى عند الحكماء العقل الفعال »[٣] .(« هياكل النور » ، ص ٢٨ ، القاهرة سنة ١٣٣٥ هـ = سنة ١٩١٦ م) .

والآن ! لعلنا نحن هاهنا بإزاء قلب المشكلة وصميمها . فهل هذه المساواة نتيجة مباشرة بيّنةٌ بنفسها ؟ أهى استدلال ؟ والفلاسفة بوصفهم فلاسفة ، هل نسبتهم إلى العقل الفعال كنسبة ضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب ؟ إذا لم تكن ثمت نسبة من موضوع إلى موضوع ، من « ضمير الغائب » إلى « ضمير الغائب » تتفق مع حقيقة هذه الأنوار القاهرة ، فكيف يجوز القول بأن أحدها هو « أيضاً » العقل الفعال ، وكيف يمكن إضافة هذه الصفة إليه ، لأنه حتى فى هذه الحالة ، يجب أن يكون إشراقه ومدده يسبقان تكوين الحكم المنطقى ؟

---

(١) راجع « تقديس » بهمان ، فى أول كتاب « التقديسات » للسهروردى (مخطوطات راغب ١٤٨٠ ، ورقة ١٨٢ ا) .

(٢) راجع ، ابرقلس : « شرح القبيادس الأول » ، نشرة كوزان سنة ١٨٦٤ ، عمود ٣٢٨
Proclus : *Commentaire du premier Alcibeade* éd. Cousin

(٣) راجع ، « هياكل النور » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٣٥ ، والترجمة الهولندية التى قام بها س. قان دن برج فى « مجلة العلم » يناير ١٩١٦ ، الهيكل الرابع والخامس S. van den Bergh, in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte.*

وهكذا نستطيع منذ الآن أن نتبين ماذا سيكون موقف الصوفى المدعو إلى النفوذ باطناً إلى الإيمان — و إلى درجة أعلى — ، لأن الواحد هو وحده الذى يستطيع أولا التوحيد والإقرار بوحدانية ذاته ، و بهذا يبعد الصوفى عن كل سند منطقى وعن كل معونة أرضية .

إلى هذه النتيجة ينتهى بنا الأمر . فالسهروردى باتخاذه موقفاً ضد فكرة « العقل » الأرسطاليسية — ضد القول بأن العقل هو الله ، ضد كون العقل واحداً بالنسبة إلى جميع الناس ، ضد البقاء ، غير الشخصى وحده ، بعد الموت[1] — نقول إنه بهذا قد تابع الكفاح الذى ظل مستمراً ثلاثة قرون ، الكفاح الذى قام به الصوفية فى الإسلام ، من أمثال المحاسبى والخرّاز والحلاج ، ضد كل قول بأن عالم العقل هو عالم الروح ، وهو القول الذى مال إليه الفلاسفة العرب من أتباع اليونان[2] . فمنذ المحاسبى صار « علم القلوب » فى مقابل « علم العقول » ، لأن مبدأ النزعة الصوفية يقوم على أساس دعوة إلى أعماق النفس ، لا على أساس تدرج فى بينة عقلية خالصة . وفضل السهروردى فى هذه المجابهة المستمرة فيما بين الفلسفة والتصوف هو فى كونه قد أتى بجوابٍ من عنده ، بواسطة فكرة النور كما أوحت بها إليه النبوّة الإيرانية القديمة . لكن بأية شروط ؟

لنستمع الآن إلى تصريح شخصى آخر نجده فى مستهلّ كتاب « حكمة الإشراق » .

وجه السهروردى الخطاب إلى « معشر صحبه » الذين التمسوا منه أن يكتب لهم هذا الكتاب فذكّرهم بأنه كتب من قبل رسائل عرض فيها مذاهب المشائيين ، وكانت بمثابة مدخل منطقى ومجموعة قواعد للحكمة وآلة لها ، بيد أن أمثال هذه الجهود تذهب سُدًى[3] . وها هو ذا طريق أسلم وأقرب من تلك الطريقة المشائية ، طريق لم يسلكه بالتفكير المجرد والبحث الصرف ، ولكنه عرفه على نحو آخر يريد الآن أن يبين لإخوانه أُسُسه حتى لا يستطيع أى شاكٍّ أن يشككهم فيه . وهذا الطريق الذى حصل له بالذوق الباطن — أى التجربة الحكمية ، إن صح هذا التعبير (ذوق يناظرها فى اللاتينية Sapere) — هو « ذوق

---

(١) الكتاب السابق ، الهيكل الثانى ، فى نهايته .

(٢) راجع ماسينيون : « بحث فى أصول المصطلح الصوفى فى الإسلام ص ٦١ وما يليها *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*

(٣) راجع ، « حكمة الإشراق » ص١٣ .

إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطن (اقرأ : أفلوطين) ، صاحب الأيْد والنور ، وكذا مَنْ قبله زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه ، أي إلى زمان أفلاطن من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أنباذقلس وفيثاغورث وغيرهما ... (وهي أيضاً) طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وبُوزُرْجِمْهر » (« حكمة الإشراق » ص ١٦ — ص ١٨) . وأقاويل كل هؤلاء القدماء كانت « مرموزة » . والرموز والأمثال لا تفنَّد — وقد كان هذا أيضاً رد سوريانوس ، أستاذ أبرقلس ، على اعتراضات أرسطو على أفلاطون — ، لذا يقول السهروردي : « لا رَدَّ على الرمز » وذلك « لتوقف الرد على فهم المراد ، لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم ، والمفهوم وهو ظاهره غير مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه (الردُّ) على الرمز » (كما في شرح قطب الدين الشيرازي على « حكمة الإشراق » ، ص ١٨)[١] .

وأحكم الحكماء المتألّهين هو إذاً مَنْ يملك التجربة الذوقية ، أي أنه هو من يجمع بين معرفة المقالات الفلسفية و بين التجربة الباطنة للمذهب الصوفي . « وكتابنا هذا (« حكمة الإشراق») لطالبي التألّه والبحث . وليس للباحث الذي لم يتألّه ولم يطلب التأله فيه نصيبٌ ، ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله ... فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائيين ، فإنها جُنة للبحث وحده ، محكمة ؛ وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الإشراقية ، بل الإشراقيون لاينتظم أمرهم دون سوانح نورية » (« حكمة الإشراق » ، ص ٢٥ — ٢٦) . وفي كتاب آخر ، يؤكد السهروردي و يلح في أنه « يجب على المستبصر أن يعتقد صحة النبوّات ، وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد في المصحف : وتلك الأمثال نضربها للناس ومايعقلها إلا العالمون ، (سورة العنكبوت : ٤٢) » . و يستشهد الشيخ (السهروردي) كذلك بنصوص من الإنجيل ، فيقول : « وأنذر بعض النبوات : أريد أن أفتح فمي بالأمثال (متى ، ١٣ : ٣٥) ... كما أنذر المسيح حيث قال : « إني أذهب إلى أبي وأبيكم ليبعث إليكم الفارقليط الذي ينبئكم بالتأويل (قارن يوحنا ، ١٤ : ١٦ ، ٢٦) »[٢] . ثم نراه يكرر القول بأن الأمثال إذا نظر إليها من حيث الظاهرُ كانت

(١) الكتاب السابق ، ص٢٨ ، ص١٦ ، ص ١٨ إلى ٢٠ .
(٢) راجع « هياكل النور » ، الهيكل السابع .

خيالات زائفة ؛ لـكن إذا نفذنا إلى باطنها فهل يمكن أن يكون معنى هذا ردّها إلى بيّنة تصورية منطقية ، ووضع شبه لوحة تعادل بين الأفكار ؟ لو كان الأمر هكذا ، لحذفنا الشرط الثانى من شروط المتأله . ولنتذكر ما قيل لنا عن الوجود الماهوى لـكل نور ، والذى معرفته هى بعينها وجوده نفسه ، ولهذا فإن هذا الإدراك لا يمكن أن يكون « هو » إلا بوصفه « أنا » ، لا بوصفه موضوعاً أيا كان لرؤية نظرية . فالأمثال حكايات ومحاورات ، ونسج من السؤال والجواب . وفى مستهل الرسالة المسماة « أصوات أجنحة جبرائيل »(١) ، يجد الرائى نفسَه فجأة خلال رؤيته الليلية فى حضرة « عشرة شيوخ حسان السيماء قد انتظموا هناك صفاً صفاً » ؛ وهؤلاء الحـكماء يمثلون مراتب العقول المفارقة (الأنوار القاهرة) التى تهيمن على الأفلاك ، وكلها صامتة عنه ، ما عدا الأخير منها (وهو أقربها إليه) فإنه يقول له لما أن سأله عن سر ملازمة أولئك للصمت : « لأن أمثالـكم ليسوا أهلاً لمحاورتهم . أنا لسانهم ؛ وأما هم فلا يكلمون أشباهك » . ويلوح تماماً أننا ها هنا بإزاء ذكرى الملائكة المفسرين الذين نجدهم فى مذهب أبرقلس يفسِّرون ويكشفون للنفوس الإنسانية عما هو الصمت بالنسبة إلى هـذه النفوس ، وما هو ما لا يعبر عنه عند الملائكة وعند الآلهة فى النظام الأعلى(٢) . والغرض المعين الذى يَهْدِف إليه السهروردى فى كل هذه الرسالة هو أن « يوحى » وأن يُشْعِر بأن اكتشاف معنى الأمثال التى تحتويها مقصور على وساطة روح القدس ، أو جبرائيل ، وعلى لقاء و إلقاء السمع(٣) . وليس هذا فعل تعقل مجرد بسيط . و بعبارة أخرى ، نشاهد أن جبرائيل يقيم حد عالم البشر الذى بعده لا يمكن الإدراك بدون مدده وعونه . والانتقال إلى الأقوال فى صورة أمثال يحدد نسبة لا تصير ممكنة إلا بوحى ؛ لـكن هذا الوحى حينئذ سيجعل كل عناصر المذهب التى أتينا على عرضها حتى الآن عالية على نفسها ؛ وسيضع حداً — على عكس كل واحدية فلسفية — لنسب المكان والزمان ومظاهرهما ، وسيكون هذا محك التوحيد . ولهذا فإن مَلَك

(١) النص والترجمة منشورتان فى « المجلة الأسـيوية » *Journal Asiatique* ، يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص٤٤ وص ٦٦ [راجع الترجمة العربية فى ملحق هذا البحث] .

(٢) راجع أبرقلس : «شرح على طيماوس» ، نشر ديل جـ ١ ص ٣٤١ Proclus : *In Timaeum*, éd. Diehl ثم « فى وجود الشر » ، نشر كوزان *De Malorum Subsistentia*, éd. Cousin .

(٣) فيما يتصل بهذا الفعل الإدراكى للفهم : « إلقاء السمع » ، راجع « المجلة الأسيوية » *JA* ، الموضع السالف ، ص ١٧ تعليق .

هذا الوحى يجب أن يستثير حادثة واقعية ، لا مجرّد بينةٍ رؤية فحسب .

٣ — التوحيد

لـكن ماذا عسى أن يكون مدى هذا الحادث الذى له من الواقعية ما يجعله يَشِفّ عن الجوهر الحقيقى للواقع ؟ لا شك أننا هنا عند النقطة الأدق الأخطر بالنسبة إلى كل جهد فى التفسير ، حيث التوحيد يلتقى بالموحِّد ، حينما يُكشف له « سِرّ السرِّ » ، فى هذه الحال الباطنة التى يصفها المصطلح الصوفى بأنها حال « فناء » و « بقاء » فى آن واحد . ولا شك كذلك فى أننا نعرف هذا الموقف أيضاً فى التصوف النظرى فى الغرب ، كما يتمثل عند رجل كالسيد إكْهَرْت — ومن السيد إكهرت حتى شلنج استأنف اللاهوت النظرى هذه المسائل التقليدية . ولعله مما يدعو إلى الأسف أن الـكتب الـكلامية والصوفية ، العربية أو الفارسية ، وعددها هائل ، قد ظل مجهولا غير معلوم إلا قليلا ؛ ويمكن أن يقال كذلك من ناحية أخرى إنه إذا كان ثمت شَرَكٌ ديالـكتيكى منصوب أمام صوفية التوحيد ، فإن التفسير النفسانى والفلسفى المتعلق بحالتهم هو الأولى منهم هم أنفسهم بأن يكون قد وقع فيه . وخطيئة إبليس : وهى أنه تجنب النور معتقداً أنه يرى نور نفسه[1] ، تنسبها إليهم أمثال هذه التفسيرات ، مع أنهم فرائس للمظهر أو لميلهم الخاص ، فهم لهذا يحتملون هذه الخطيئة وهم المسئولون عنها . وكثيراً ما يحدث أن تـكون المرحلة النهائية لهؤلاء المتصوفة راجعة — بلا تمييز — إلى صورة واحدية للفكر اعتقد أمثال ابن عربى وابن تيمية فى الإسلام أنهما وجداها فى الحلاج والسهروردى ، الأول (ابن عربى) فرحاً منه بها ، والثانى (ابن تيمية) ليحكم بإدانتهم حكماً لا استئناف له . ومن الحق أن ثمت شَركاً ! ومن الحق كذلك أن موقف هؤلاء الصوفية لا يعطيهم أى « تبرير » منطقى ممكن ، يقدم لهم ضماناً ضد تـكفير الشرع لهم . فإذا شاء بحثنا هذا أن يميز ويبين كيف أن إخلاصهم نفسه هو الذى يجعل منهم مضطهدين منفيين ، فيجب عليه أولا أن يوضح « مَنْ » هى فى نظرهم الذات الواحدة التى تنطق بالتوحيد عن حق .

(١) فيعميه هذا النور لأنه يحجب ؛ راجع ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٧١٢ ، ص ٨٧٥ .

وعلينا ، من أجل فهم أمثال هذه « الأحوال » ، أن نبدأ مما يظهر فيها كأساس ومبدأ لتلك التجربة الذوقية التى تضاد البحث النظرى . إن تفتّح النزعات الصوفية فى الإسلام ينشأ عن استبطان تجريبى ، عن تحقيق باطن شخصى لمعنى ومعانى « الكتاب » الذى هو بمثابة أساس المِلّة . وإنه لمن التبسيط المضلِّل لحقيقة هذا التحقيق أن نقنع بالقول بقيام تعارض فى تفسير القرآن — وكذلك فى تفسير الكتاب المقدس — بين تيار تفسير بحسب الظاهر وبين تيار تأويل بحسب الباطن . وهاك المبدأ الذى وضعه السهروردى ، وفى إدراكه ما يصوننا عن الخلط بين « الأمثال » التى يستعملها وبين ما يدعى عادة باسم « الرموز » ؛ ومن ناحية أخرى فإن فى إدراكه أيضاً ما يكشف لنا عن مبدأ هذا النوع من الكتابة على هيئة « حكايات » ، وهو النوع الذى حل محل الكتابة التعليمية المذهبية المنظمة . صرح السهروردى فى « كلمة التصوف » قائلا : اقرأ الكتاب بوجدٍ وطرب وفكر . واقرأ القرآن كأنه نزل فى شأنك[١] .

وهذا القول يحدد إذاً ظاهرة التفسير ، فهو يجعل حقيقة التفسير « فردية » ، ويحول بين انحدارها إلى مرتبة « التعميم » الخاصة بالرموز ، مرتبة البيّنة القابلة لأن يدركها مباشرةً كل إنسان ، حتى لو كان تطبيقها يمكن أن يتبدى له على أنه نَقْل « رمزى » وتخفيف من الحرفية التى يحاول هذا النقل أن يشيع فيها الحياة . وهذا التطبيق هو الذى يحدد « مراتب تصدُّر المسائل » التى تحدثنا عنها من قبل ، وهو الذى يمنعنا من رد هذه المسائل والبواعث إلى أمور مطروقة عادية ،

---

(١) فى « كلمة التصوف » الفصل الأخير عند نهايته . وهذا هو مبدأ الفهم « المجازى » ، وهو بعيد عن التفسير الحرفى وعن التفسير الرمزى . وقد أشار السهروردى إلى أهميته ، فى كتابه هذا ، الفصل الأول .

أما فيما يتصل بالمسائل التى أثارتها الدراسة التجريبية للنحو العربى عند الصوفية ، فراجع ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٦٩٩ وما يليها ، و ص ٧١٥ وما يليها . وقصدت هنا بقولى « مجازى » ما لعل الأفضل — كيما نرتفع من خلال الأقوال السالمية إلى تأثير سهل التسترى (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ = سنة ٨٩٦ م) — نقول ما لعل الأفضل أن يسمى الفهم « المطلع » (راجع ، الكتاب السابق ص ٧٠٣ — ص ٧١٠) . لكننا إذا وضعنا الأساس التفسيرى « لظاهرة الكتاب » التى جعلها هذا البحث نقطة ابتدائه ، تحددت أساليب التفسير وتفرّعت ؛ وهنالك لا بد من عمل رئيسى يضع أوجه التوافق ويبحث فيما هو مشترك بين أساليب التفسير الناشئة عن استبطان كل من الكتاب المقدس والقرآن على التوالى . وفى نيتى أن أعود إلى هذه المسألة فى موضع آخر ، وفضلا عن هذا فإن السهروردى كان شافعى المذهب ، وهى مسألة لا تخلو من الأهمية بالنسبة إلى تصور الرابطة بين « التسمية » و « المسمّى » (قارن النزعة ذات المذهب الظاهرى فى حالة ابن عربى) .

يمكن تعرُّفها بيسر ، ويمكن مقارنتها ، بعد ردّها على هذا النحو ، فيما بين أوساط معلومة متعددة . وهو إذاً الذى إذا ما مورس حَدّد تفسير السهروردى بإزاء موقف وأساليب التفسير الفنية عند آخر جيل من الأفلاطونية المحدثة ، ممن فسروا مجموع مؤلفات أفلاطون والكتب المستورة . وأخيراً نرى أن هذا التطبيق يبين « اتجاهاً » يقيمه لا على قياس أو استدلال كما يفعل المدرسيون أو الفقهاء ، وإنما على التمثُّل الباطن لمضمون النصوص القرآنية ؛ بيد أنه ليس فى الوسع تقديم صورة إجمالية له ذات طابع عام .

لكن أين يجب البحث عن مصدره ؟ سنقتصر على التذكير هنا بالدور العظيم الذى قامت به المدرسة السالمية فى الحياة الروحية فى الإسلام ، وهى المدرسة التى أسسها سهل التُّسْتَرى (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ = سنة ٨٩٦ م) . ولقد كان لإنتاج أكبر رجال هذه المدرسة ، وهو المتكلم الصوفى المعروف أبو طالب المكىّ (المتوفى سنة ٣٨٠هـ = سنة ٩٩٠م)[١] أثر عظيم فى الغزالى (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م) وفى ابن عربى (المتوفى سنة ٦٣٨ هـ = سنة ١٢٤٠ م) . واقتران هذين الاسمين شاهد على أن المذهب قد حقق — أى جعل حقاً — مقتضى الإيمان ، وعلى أنه كان يكفى قلب ، أو بالأحرى كان لا بد من حدوث قلب ديالكتيكى لجعل هذا المقتضى مليئاً بالنتائج الواحدية[٢] ، — وهذا هو ما احتاط منه السهروردى بعناية . ولكى نفهم السبب فى كثرة ورود اسم أبى طالب المكى عند السهروردى ، علينا أن نذكّر هنا بالمقالة الرابعة عشرة من مقالات السالمية : « إن الله يقرأ على لسان كل قارئ ، وإنهم إذا سمعوا القرآن من قارئ فإنما يسمعونه من الله »[٣] . فهل هذه المقالة هى الأساس فى المقالة التى سمعنا السهروردى يقول بها ؟ على كل حال ، هناك رابطة تقوم على أساس أن تطبيق أو تحقيق إحداهما أو الأخرى لا يصبح ممكناً إلا بشرط أن يكون الله نفسه هو الذى يخلق فى كل لحظة ، وفقاً للأحوال ، الحرف المسموع الملفوظ ، والمعنى الذى يقرأ به ويُلْفَظ .

(١) راجع ماسينيون : « مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية فى الإسلام » *Recueil de textes inédits* ص ٣٩ — ص ٤٢ . وفيما يتصل بالاقتباسات التى أوردها السهروردى عن « قوت القلوب » لأبى طالب المكىّ ، راجع خصوصاً « كلمة التصوف » ، الفصل الثالث والخامس ، « ورسالة لغات موران » (رسالة لغات النمل) ، الفصل الثانى .

(٢) راجع : « مجموع نصوص » ، ص ٤١ (رواية ابن عربى للمقالة الخامسة) .

(٣) الكتاب السابق ، ص ٤٠ .

فما تقتضيه هاتان المقالتان فى ارتباطهما يزيل إذاً فى آن واحد كل سيادة للتفسير الرمزى وكل تحكم للتفسير الحرفى . ومعنى الأمثال ، وهى لا يفسرها ولا يعلم معناها إلا الله وحده (أو الفارقليط ، كما قال السهروردى أيضاً) هو على نحو لا يبدو إلا فى هذه الرابطة الفعلية دائماً . لكن إذا كان عليك ، من ناحيةٍ ، أن « تقرأ القرآن كأنه نزل فى شأنك » ، ومن ناحية أخرى إذا كان الله هو الذى يقرأ بلسانك التنزيل ، و إلا لم تستطع النطق به ، فستقوم هنا مشكلة معرفة « من » هو القارئ حقاً ، من هو الذى يقص هذه الحكايات ، و بعبارة أخرى من هو إذاً صاحب الحق فى « الحكاية »[١] . ومصير هذه الكلمة الأخيرة فى اللغة العربية يقرّب بين معانٍ مختلفة لا يستطيع مفهوم كلمة Histoire فى لغاتنا (الأوربية) أن يدل عليه . فأصلها الاشتقاقى يدل على المحاكاة ، والتقليد والتمثيل (فى اليونانية μίμησις) . وهى تدل فى النحو العربى على إيراد المجيب لفظاً استخدمه السائل فى سؤاله ، بوضعه فى الموضع الذى كان عليه هو — أى السائل — أن يضعه فيه[٢] . وفى هذا يتعرض الجواب ، « الذى حاكى » السؤال المسموع فى صورته الأصلية ، لخطأ فى التركيب النحوى . وليس المجال هنا مجال التحدث عن كيفية اتخاذ هذه الكلمة للمعنى المناظر للفظين histoire و récit (تاريخ ، قصة) فى لغتنا[٣] . لكن بوضعنا السؤال عن « الحق فى الحكاية » ، كما انتهينا

---

(١) « الحكاية عن الماضى ، منقولة إلى الحاضر » ، و « الانتقال من القول غير المباشر إلى القول المباشر » ، راجع ماسينيون (الذى وضع المسألة لأول مرة من وجهة النظر هذه) ، « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٢ ، و ص ٥٧٦ .

(٢) راجع دى ساسى ، « منتخبات نحوية عربية » ، باريس سنة ١٨٢٩ ، ص ٣٤٢ — ص ٣٤٣ ، De Sacy : *Anthologie grammaticale arabe* ، والمؤلف يترجم هذه الصيغة إلى اللاتينية هكذا : Ambos puto esse Koreischitas ? — non sunt Koreischitas . وهذه الحالة ، أعنى أن تثير ظاهرة « تزمين » الفعل عند النحويين العرب مسألة تصبح عند الصوفى ، هنا بتأثير سالمى ، مسألة جواز قراءته ، أو إمكان إجازته ، نقول إن هذه الحالة ليست الوحيدة من بين الأحوال التى نشاهد فيها أنه من هذه المعلومات التى تقدمها اللغة العربية والتأمل فيها تنبثق مشاكل يجب على الفلسفة بما هى فلسفة أن تعالجها هنا بالاشتراك مع غيرها . فالمسألة هنا هى مسألة « وجوديات التاريخ » . راجع ما حاولنا أن نشير إليه فى الفرنسية بتمييزنا بين historial و historique [الأول يشير إلى الحدوث Geschehen بوصفه التركيب الخاص بالآنية كل الخصوص ، هذه الآنية التى تجعل من الممكن « تاريخ » العالم أى جعله ذا تاريخ ، وهذا معنى اللفظ الثانى] ، ونحن نترجم مارتن هيدجر ، وذلك فى كتابنا : « ما الميتافيزيقا ؟ يتلوه مقتبسات عن الوجود والزمان » باريس سنة ١٩٣٨ *Q'est-ce que la Métaphysique, suivi d'extraits sur l'Etre et le Temps*

(٣) راجع البحث الذى كتبه د . ب . مكدونلد فى « دائرة المعارف الإسلامية » ؛ لكن لا نزال فى حاجة بعد إلى بحوث أخرى طويلة .

إليه ، هل يجب القول إذاً بأن « الحاكى » مقضىٌّ عليه بحكم وظيفته هذه بالخطأ ، وما هو معنى « الحكاية » ؟ والمشكلة هنا هى مشكلة معرفة كيفية حدوث « الانتقال من الماضى التام إلى الماضى الناقص» (بالمعنى الوجودى والمعنى النحوى معاً) ، ولا بد لنا هنا من الرجوع إلى تحويل « الزمان » كما يتحقق فى رسالة المؤلف الصغيرة : « الغُرْبة الغربية » : كيف « يتمثل » فيه المصنِّف الإشارات القرآنية ، وبخاصة سورة الكهف ، بحكايته لها بضمير المتكلّم (راجع ما سنقوله بعد) . والحق فى الحكاية يفترض الحق فى الجواب (القول المباشر) ، وهذا الجواب (أو القول المباشر) هو الذى تتضمنه ممارسة طريقة التفسير السهروردية مما يمثل حاله بحال الحلاج تماماً . وفى هذا يجب البحث عن « السر » فى هذه الرسائل المكتوبة على هيئة أمثال ، لا على شكل مباحث تعليمية تأثيرها الفعلى يظل دائماً بالقوة فحسب . ومقالة السهروردى الخاصة بقراءة « الكتاب » (القرآن) وبشروط حقيقته « الفعلية » ، وهى مقالة هيأها من قبل تكوين طويل لعلم الكلام فى الإسلام ، تدعو إذاً إلى إثارة مسألة « الزمان » و « الذات » ، كما يضعها التعبير عن الفكر فى العربية . فإذا كان عندنا (الأوربيين) أن حالة « التتابع التاريخى » تكوّن حالة ممتازة ، هى حالة تتابع يستمر نامياً فى اتجاه خطى مفروض ، ويمكن تحقيقه فى كل حالة من حيث «تعيينه الزمنى» كما هو ، فإننا نجد على العكس من هذا أن الفكر فى العربية يمتاز خصوصاً بأنه يجعل حالة التتابع هذه تدخل كحالة من بين غيرها من حالات المقدم والتالى ، وهى حالات تتوقف « حقيقتها » فى كل حالة على الإرادة الإلٰهية التى تهبها الوجود . ولهذا فإن المبدأ الذى رأيناه منطوقاً به بدقة مدهشة ، يقتادنا نهائياً إلى « سرّ الربوبية » ، أعنى إلى ذلك الحق الأسمى الذى لا يملكه إلا الذات الإلٰهية ، حق قول : « أنا » ، ومنحه مؤقتاً للمؤمن . ومن هذا نستطيع أن ندرك الرابطة بين هذا وبين التعريف الذى وضعه السهروردى للنور الطاهر من حيث كونُه ماهية ليست لها مطلقاً صورة « هو » . وعلى هذا فإذا كانت القراءة الحقيقية للقرآن هى قولاً مباشراً (جواباً) وإذا كان « الأنا » الإلٰهى هو وحده الذى يملك هذا الحق ويحتفظ به فى وجوده إلى أعلى درجة ، فيجب إذاً على المؤمن الذى منح مؤقتاً هذا الحق ألا ينسبه إلى نفسه ، وألا يعميه « أناه » الخاص ، وألا يضع نفسه موضع «هو» ، ومع هذا فيجب عليه حقاً أن يقرأ . لكن كما أن هذه المسألة تثار ، وهى : كيف يمكن القارئ ،

« الحاكى » ، أن يكون كذلك ، اللهم إلا على حساب خطأ فى التركيب النحوى ، كذلك تثار هذه المسألة الأخرى : كيف ينطق بشهادة التوحيد ، دون أن يشهد الناطق على نفسه (يشهد بأنه « الشاهد ! ») . ومأساة رسالة رجل كالحلاج أو السهروردى هى فى أن رسالة الوحدانية المطلقة الكاملة لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عليه التكفير ، ولا يظل مخلصاً مؤمناً إلا تحت مظاهر الكفر والجحود .

أمّا وقد تبينّا ينبوع — أو بالأحرى هاوية — المسألة على هذا النحو ، فلندرس بعناية بعض التعريفات التى وضعها السهروردى . ففى كتاب « كلمة التصوف » أيضاً يقول(١) : إن التوحيد لا يقصد به ما انتشر عن إدراك لله بالوحدانية الذاتية والقيومية ، وإنما يعنى تجريد الكلمة (الصغرى ، وهى النفس) عن علائق الأجسام فى المكان ، حتى ينطوى فى الربوبية القيومية كلُّ نظر فى مبادئ الوجود ومراتبه ؛ ولا مقام وراء هـذا المقام ، وإن كان فيها مراتب .

ولنستظهر منذ الآن الإشارة إلى هذا العلوّ الذى يتم بـ« انطواء » المكان ؛ ويناقضه كل تفسير واحدى يدّعى رد التفاضلات المكانية بواسطة فعل من الفكر المحض . ولننظر إذاً فى كيف أن « الحكيم المتألّه » عند السهروردى يكون دائماً على ارتباط وثيق بالصوفى المجرّب الذى يتذوق . ولهذا نلخص هنا رسالة صغيرة من شأنها أيضاً أن تعلمنا أن نستخدم فى الفرنسية هذا اللفظ « sp culatif » وفقاً لمعناه الاشتقاقى (*speculum* = مرآة) وأن نترك المعنى الجارى الناشئ عن تركيب فيه كثير من التمويه . وهذه الرسالة عنوانها : « كَشْف الغِطا لإخوان الصفا(٢) » . وفيها أن ثمت درجات للحكمة النظرية أربعاً تترتب على النحو التالى :

أولا — إن المعلول هو فى ذاته تمثيل ، ومرآة مصقولة الوجه . والمرآة لا قدرة لها إلا

---

(١) راجع « كلمة التصوف » ، الفصل الرابع والعشرين ، وفيها تعريفات المصطلحات السهروردية .

(٢) « رسالة كشف الغطا لإخوان الصفا » ، رقم ٢٠ فى الثبت الذى وضعه رتر . وفى منطوق العنوان نوع من التذكير بإخوان الصفا فى البصرة ؛ ومشكلة الصلة تقوم خصوصاً على أساس مقياس مقدار الاشتراك فى المصطلح ، وهو مقدار لم يحدد بعد . والتحليل الوارد هنا قد قمنا به هنا وفقاً لمخطوطات راغب ١٤٨٠ ، ورقة ٣٠٧ أ — ب .

على المحاكاة («الحكاية» !)، على تمثيل الصورة التى تنعكس عليها. فمن يَنْسَ وهو ينظر فى المرآة أن يحسب أن وجوده خلو من كل صورة، ينسبْ وجود الصورة التى يشاهدها فيها إلى وجودها نفسه فى المرآة. وعلى العكس نجد أن من يعرفْ ما هى المرآة يُرْجعْ الصورة التى يشاهدها فيها إلى الشخص الخارج عن المرآة. فلتنظر إذاً إلى مجموع الكائنات الحادثة على أنها انعكاسات مشاهَدة فى مرآة؛ ولا تَعْزُ كمالاتها إلى هذه الانعكاسات، بل انظر إليهم جميعاً كمرآة وحيدة، تبلغْ مرتبة «أهل المشاهدة».

ثانياً — وفى مرتبة أعلى ستفهم أن معرفتك أو إدراكك لا يتميز من ماهيتك (أى أن «معرفته» هى عين «وجوده»)، وأن وجودك ينطوى إذاً على كل موضوعات إدراكك. هنالك تصير أنت نفسك «المرآة»؛ لا تتأمّل الوجود الذاتى فى شىء آخر غيرك أنت.

ثالثا — والآن فلتفهم إمكان ماهيتك، وتفهم أن هويتها مع نفسها وكونَها «هى هى»، لا تملك وجودها بذاتها. ولا تتخذها بمثابة مكان تنظر منه إلى الأشياء، بل انظر إليها كلها على أنها إشعاعات للحضرة الأحدية، وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات.

رابعاً — وأخيراً، المرتبة النهائية. قطعْتَ نظرك عن ماهيتك، من حيث كونُ هذه محلّ الموجودات وأن «وجود» الأشياء قائم بها. وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء «وجودك» من حيث كونه الذات التى تعرف الأشياء. هنالك ينكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هى الله تعالى، له الحمد!

وهذا الموجز الصغير يبيّن لنا كيف أن النصّ يجمل بطريقة دقيقة مدهشة كل مسالك الفكر والوجود نحو «الكشف» الحقيقى وتحقيق الذات الأحدية الإلٰهية. وعرض المؤلف لايقتصرعلى مجرد «بحث ظاهرياتى»؛ إنما يريد تحقيق الحقيقة الفعلية للتوحيد بكل دقته. وثمت رسالة أخرى خُصِّصت لعرض المذهب الصوفى وفيها تحديد لهذا السلوك بعقدها مقارنات توضح المسألة بلا مدعاة لأى لبس. وهى «رسالة صَفِير سيمُرْغ»[1]؛ وفيها بيان

(١) «رسالت صفير سيمرغ» (بالفارسية). ثبت رتر، تحت رقم ١٨؛ وقد نشرها اشپيس وختّك فى «ثلاث رسائل» Spies-Khattak: *Three Treatises*، ترجمة فرنسية فى مجلة هرمس *Hermès*، السلسلة الثالثة، ٣، ١٩٣٩. والنص الذى حللناه هنا هو الفصل الأول من القسم الثانى.

وجوب نسيان الصوفى ذاته ، بل ونسيان نسيانه : « فطالما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ؛ وهذه الحال تعدّ من الشِّرك المقنَّع . كلا ، إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا فى اللحظة التى يُفْنِى فيها معرفته فى العارف ، لأن الذى يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذى يعرفه ، لا يزال فى حال من اتجه قصده إلى المعرفة نفسها » .

وثمت أربع درجات تتدرج حتى الكمال النهائى للتوحيد الذى يكوّن درجة خامسة ، هى الحد النهائى :

أولا — درجة من يقولون : لا إلٰه إلا الله . وهى درجة سائر الناس ممن لا يضيفون الألوهية إلا إلى الله .

ثانياً — ومن يقولون : لا هو إلا هو . وهؤلاء ينفون عن « الهو » الإلٰهى كل أنواع « الهو » ، أعنى أنه لا أحد غيره « هو » يقدر على أن يسميه « هو » ، لأن كل « هو » يصدر عنه و يشتق منه .

ثالثاً — ومن يقولون : لا أنت إلا أنت . والذين ينطقون بهذا أسمى من السابقين ، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شىء غائب ، و ينكرون كل « أنت » تريد أن تشهد على نفسها بهذا .

رابعاً — لكن كل من يخاطب تقوم بينه و بين من يخاطبه مسافة؛وهو لهذا «مُشْرِك» لأنه يقول بوجود الثنائية وجوداً فعلياً . ولهذا فإن الصيغة التى يكمل بها التوحيد هى : « لا أنا إلا أنا » .

بيد أن هذه الصيغة تعد كفراً إلا عند من تذوقوا معنى هذه المقالات التى حاولنا تحليل ما فيها وعرفوا كيف أن « أنا » عند الصوفى ليس هذا « الأنا » الذى يقول : « أنا » ، و إنما هو : الأنا الذى فصل عن الأنا ، « أنا » تجاوزاً من الله إلى الإنسان ، أى تقال على الإنسان على سبيل المجاز[١] . ولكن هذا المظهر الدالّ على الكفر وما يبرره من إدانة هو بعينه ما يدفعه المؤمن ثمنا وفداء لهذا اللطف الذى دُعِى إلى التنعم به. ولهذا يضيف السهروردى قائلا إن هذه الصيغ كلها ليست بعد إلا حُجُباً ، والمتقدمون فى الطريق يُغرقون هذه

(١) راجع ، ماسينيون : « عذاب الحلاج » *Passion* ، ص ٥٢١ — ص ٥٢٢ .

الكلمات الثلاث (هو ، أنت ، أنا) فى بحر الفناء ؛ هنالك تسقط الأوامر والنواهى ، وتختفى كل إشارة ، « كل شىء هالكٌ إلا وَجْهَه » (سورة القصص : ٨٨)[(١)] .

وهذا التوحيد « للواحد » لايتم إذاً بعملية يكفى فيها أن تكون موافقة لاتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعّال الذى يتحدث عنه الفلاسفة الخُلّص ؛ ولهذا السبب فإنه يعلو على اعتراض ابن سينا على إمكان الاتحاد الصوفى . ذلك أن ابن سينا قد خلط بين الوحدة الوجودية والوحدة العددية[(٢)] ، ولعل هذا الخلط أن يكون هو القلب الذى لا مفر منه والذى يجعله التفكير الفلسفى يحدث لحقيقة التجربة الصوفية ، بمعارضتها (أو بأن يستبدل بها) بمضادٍّ ديالكتيكى هناك حيث يستشعر « الفناء » على أنه شرط « البقاء » ، أى شرط السرور « بالاثنينية » مع الله[(٣)] . ولهذا فإنه عند ابن سينا مثلا أن الماهية المخلوقة لا يمكن أن تتقبل إشعاع الجمال الإلهى ، لأن هذا الأخير يبدولها دائماً محجوباً بحجاب . ومن هنا كان الجهد لإقامة فكرة الحب الصوفى على فكرة عن الحب أكثر عموماً ، وهو جهد يفضى إلى لقاء وتوفيق بين الحب الصوفى والحب الدنيوى . فإذا كان الحب ينزل من السماء كنور إلهى خلال الدرجات النزولية للموجودات ، فليس ثمت على الأقل مواجهة تضع صاحبها فى خطر الخروج عن ذاته ، فالماهية المخلوقة يمكن ، حسبما تشاء ، أن تنتقل من « تصوير » إلى آخر ، وأن تتصرف ، كذاتٍ ، فى اعتبارات تكون فى تبادلٍ ديالكتيكى . وعكس هذا تماماً هوما يحدث عند الحلاج والسهروردى ، وفقاً لإلهامٍ يهمل التوفيقات ويحيل فكرة الحب الدنيوى نفسها . والحجاب نفسه ماهو إلا شرط للحب ، ولكنه « الأنا » ، المخلوق ، هو عينه هذا الحجاب ، وهو الذى يجب عليه إذاً أن يقبل التضحية بنفسه ، ويجْذَب .

وكثرة ورود النصوص الحلاجية فى ثنايا مؤلفات السهروردى تشهد بأن هذا الأخير كان شاعراً بالرابطة التى تربط بين حالة الحلاج وحالته هو الخاصة ؛ ولن تفهم شخصية

---

(١) قارن « أخبار الحلاج » نشرها وترجمها لوى ماسينيون وپاول كراوس ، پاريس سنة ١٩٣٦ تحت رقم ٥٧ : « قال الحلاج : ما وحّد الله غيرُ الله ، وما عرف حقيقة التوحيد غير رسول الله » .

(٢) راجع فى ماسينيون : مجموع نصوص *Recueil de textes* ص ١٨٩ ، نص ابن سينا .

(٣) شرح نصير الدين الطوسى ، ورد فى « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٥ ، تعليق ٣ .

السهروردى ولا إنتاجه على تمامهما بدون هذه الرابطة ، وهنالك يتعرض المرء لخطأ ألا يرى فى المذهب الإشراقى غير تركيب براق لعناصر حضارية متباينة . وهاك واحدة من هذه الاقتباسات التى فى لهجتها الحادّة ما يوضح لنا المماثلة التى أكدناها هنا[١] :

بَدا لك سرٌّ طال عنك اكتتامُه ولاح صباحٌ كنتَ أنت ظلامَه

وأنت حجاب القلب عن سِرّ غيبه ولولاكَ لم يَطبع عليك خِتامَه

وقد أمكن السهروردى القول بأن كل الحكماء الذين يعد نفسه وريثهم كانوا على اتفاق فى مسألة التوحيد . لكن يجب أن نؤكد أن هذا التوحيد كان عند السهروردى يتبدّى بكل ما يقتضيه ، حتى الاستشهاد ، والاستحالة على المؤمن أن يبرر لنفسه ضرورته ، أى بكل خصائصه الحلاجية . ولنقارن الآن التناقض الباطن الذى يتضمنه — وصورته الأولية توجد معكوسة فى حالة إبليس — كما يصفه الحلاج[٢]: « اعلم أن العبد إذا وحّد ربّه تعالى فقد أثبت نفسَه[٣] . ومن أثبت نفسَه فقد أتى بالشِّرْك الخفى . وإنما الله تعالى هو الذى وَحَّد نفسَه على لسان مَن شاءَ مِن خَلْقه[٤] » . ويناظر استحالة الإشارة إلى الله كأنه شىء وقَرْنِ تجليه نفسه برمز ، القضاء على كل المميزات العقلية أو الحسية التى تكون « الأنا » ، الهُوِية الإنسانية ، ومعنى هذا تجريد العقل بل والقلب أيضاً . وفى دعاء مشهور أورده السهروردى مراراً[٥] ، يقول الحلاج :

فأين ذاتُك عَنّى حيث كنت أَرى ؟ فقد تبيَّنَ ذاتى حيثُ لا أينِ

(١) حفظها لنا الدوانى ، أحد الذين شرحوا السهروردى . راجع النص والترجمة فى « ديوان الحلاج » ، نشرة ماسينيون ، سنة ١٩٣١ ، ص ٨٦ ، برقم ٥٢ .

(٢) فى جوابه عن سؤال النهروانى لما أن سأله أن يفيده بكلمة من التوحيد ، « أخبار الحلاج » ، برقم ٦٢ .

(٣) قارن « أخبار الحلاج » ، برقم ٥٠ (= الديوان » ، برقم ٥٥) .

هُوية لك فى لائيتى أبداً كلى على الكلّ تلبيس بوجهين

(أى : هويتك تتمثل فى أعماق وجودى أبداً ، فادعاء إضافة كلى إلى الكل إنما هو وهم مزدوج) .

(٤) قارن « أخبار الحلاج » ، برقم ٦٣ : سئل الحلاج عن التوحيد فقال إنه : « تمييز الحدث عن القدَم ، ثم الإعراض عن الحدث والإقبال على القدم » .

(٥) « الديوان» ، برقم ٥٥ (= أخبار الحلاج » ، برقم ٥٠) . وهو هنا يدعو الله لتخليصه من هويته . وفيما يتصل بالأبيات المذكورة هنا يضاف إلى الإشارة إلى «كلمة التصوف » (الفصل الثالث) الإشارة إلى « الألواح العمادية » مخطوطات برلين ، ورقة رقم ١٥٣ ا

و بمناسبة هـذا الدعاء الذى يسأل فيه الحلاجُ اللهَ قائلاً :

بينى و بينكَ أَنىٌّ يزاحمـــنى فارفَعْ بأَنِّيكَ أَنِّيِّ من البَيْنِ

يلاحظ السهروردى أن الحلاج ، وقد سأل الله بهذا البيت أن يرفع هذه البقية ، قد أعطى حق « تصرف الأغيار فى دمه » (١) .

ومن هنا فإن كل إشارات الأمثال وكل نتائج كتاباته التعليمية تكذّب التفسيرات المغرضة ، سواء منها ما فيه قدح وما فيه مدح من أمثال تفسيرات ابن تيمية وابن عربى (٢) ، وهى التى تتجه بمذهب السهروردى اتجاها نحو مذهب الواحدية ، نقول إن كل تلك الإشارات والنتائج تنحو نحو عرض فكرة «انطواء» كل النِّسَب المكانية التى تدع للفكر المنطقى ملاذاً وتمكن من الامتثال النظرى . ولقد صنع السهروردى فى الفارسية لفظ « نا كوخا أباد » (البلد الذى لا أين له ، أو المكان غير المتمكّن !) ؛ ونحن نجده فى ثلاث من رسائله المكتوبة على شكل أمثال . ففى استهلال رسالة « مؤنس العشاق » نشاهد ثُلاثاً أشخاصه القلق والشهوة والجمال . فالقلق يجعل الشهوة فى تعلق بالجمال الإلٰهى ، ومن هذا التعلق ولد الكون كله . وهو الذى يأتى لزيارة يعقوب فى بلاد كنعان ، وحينما يسأله يعقوب من أين أتى ، يجيبه : « أنا قادم من نا كوخا أباد » (٣) . والحكيم الذى يسأله الرائى فى رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » يجيب مشيراً إلى إخوانه المصطفِّين فى صفوف أسبق منه ، قائلاً : « قد وصلنا إليك من نا كوخا أباد (من حيث أين لا أين) » (٤) ، و بقية الحديث كلها تتجه إلى نفس هذا المنفى الغريب (هذا المكان غير المتمكّن) . وأخيراً نشاهد فى رسالة « لُغَات موران » (لغات النمل) أن السهروردى يذكر أن أبا طالب المكّى قال عن الرسول ، كما قال أيضاً عن شيخه الحسن بن سالم ، إن المكان انطوى عليه (كأنه بساط طوى عليه) ، أى

---

(١) راجع ، « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٢ ، تعليق ٣ ، وكذلك « أربعة نصوص غير منشورة خاصة بثبت مؤلفات الحلاج » باريس سنة ١٩١٤ ، ص ٨١ ، س ٢٣ — س ٢٥ : L. Maissigon *Quatre textes inédits relatifs à la bibliographie de al Hallâj*

(٢) راجع « أخبار الحلاج » ص ٥٢ تعليق ٦ .

(٣) « رسالة : مؤنس العشاق » ، راجع ترجمتها الفرنسية فى « مباحث فلسفية » *Recherches Philosophiques* سنة ١٩٣٢ — ١٩٣٣ ، ص ٤٠٠ .

(٤) راجع النص والترجمة فى « المجلة الأسيوية » *JA* ، ص ٤١ س ٥ — ٦ ، و ص ٦٧ [راجع الترجمة العربية بعد] .

أن الـكون والمـكان قد زالا عنه ؛ ويذكر قول الحلاج المشهور عن النبي (فى مسألة المعراج) إنه « غَمَض العين عن الأين »[١] . وهـذه الأقوال مفروض أنها مروية عن قاضٍ حكيم وسط جمع من السلاحف ، سرعان ما صرفته وشتمته قائلة : « كيف يمكن ماهية متمكنة أن ترفع من المـكان وتتحرر من اتجاهاته السـتة ؟ » . ثم قذفته بالطين صائحة : « لقد عزلناك ! أنت معزول ! » وقد كان هذا تصويراً سابقاً لمصير السهروردى[٢] .

وهـذا الإمكان هو فعل الفـكر الذى يتم الحركة العكسية لنشر الموجود وهو يتمكن ويتحيز ، فيطويه وينطوى على « النقطة » الأولى غير المتحيزة ، وهى لحظة ابتدائه ، وبهذا يعلو على كل الاتجاهات الممكنة « فى هذا العالم » . وهذا العلو ، بالعود على نفسه ، للمكان الذى هو كل مكان العالم — هو الذى « تحكيه » وترويه رسالة صغيرة تحمل عنواناً مليئاً بالمعنى هو « الغُرْبة الغربية »[٣] . والاتجاه الذى يريد الإشارة إليه ، وهو المرئى بعد انتهاء كل الاتجاهات ، هو بلاد ما وراء النهر ، هو الجبل الأشمّ ، سيناء . وسيناء هى أولاً المحنة الـكبرى ، والمصيبة العظمى ، ويوم الحساب ، ففيها امتنعت على موسى (راجع سفر الخروج أصحاح ٣٣ : ٢٠) معاينة الله وجهاً لوجه ، ولهذا نظر إلى مسألة موسى هذه على أنها النموذج الـكامل للحب الصوفى ، لأن موسى بتعبيره عن هـذه الرغبة فى الرؤية المباشرة (لله) قد عبّر حقاً عن رغبة فى الموت . ويتابع السهروردى هذه المسألة فيقول إن سيناء هى السرّ المحجوب فى الـكتب اللاهوتية وفى أمثال الحـكماء ، ثم خصوصاً فى قصة سَلامان وأَبْسال التى وضعها مؤلف قصة حى بن يقظان (أى ابن سينا)[٤] [والمقصود القصة الأصلية ، لا قصة

---

(١) المقتبسات المأخوذة عن « قوت القلوب » للمـكى والواردة فى الفصل الثانى من « رسالت لغات موران » قد وردت أيضاً فى « كلمة التصوف » ، الفصل الثالث (وقد مزجناها هنـا) وكلمة الحلاج هنا مأخوذة عن « كتاب الطواسين » ، راجع ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٨٤٢ .

(٢) وكذلك أيضاً كل الأمثال الواردة فى هذه الرسالة . وهذه الرسالة ليست « قصة » فيها فعل مستمر يتقدم خطوة خطوة ، وإنما هى حشد من الصـور ، وفى كل مرة تستعاد الحالة كلها على وجه من أوجهها الممكنة ، حتى تثبت على وضع أخير .

(٣) رسالة «الغربة الغربية» . وكنا قد قرأنا اسمها من قبل (فى «المجلة الأسيوية») ص ٢٤ — ص ٢٥) على أنه « الغربة الغريبة » . لـكنا وجدنا أن قراءة الدكتور رتر (تحت رقم ١٩ ، ص ٢٧٩) تتفق مع النص أكثر .

(٤) كل هذا على الرغم من النقد الذى يوجهه السهروردى فى مواضع أخرى إلى بعض أقوال ابن سينا ذات النزعة المشائية المغالية . راجع فيما يتعلق بالصلة بينهما ، « المجلة الأسيوية » ، ص ٣١ — ص ٣٣ .

ابن طفيل]) ؛ ففى نهاية هذه الأخيرة حديث عنها ، حيث يقال : « ولربما هاجر إليه أفراد من الناس »[١] . ومستهلّ رسالة « الغربة » يتحدث عن رسالة بُعِث بها إلى سجين الظلمات وقد جاءت بها حمامة من بلاد سبأ (سورة النمل : ٢٢) ، وهى رسالة من أبيه يقول له فيها إنهم يشيرون إليه بإشارات ولكنه لا يفهمها ، وهم يدعونه ولكنه لا يأتى ، ويأمرونه بأن يأوى إلى جبلهم ويبلغ أهله وأن يركب السفينة (سورة الكهف : ٧٠) ويقول : « بِسْمِ اللهِ مَجْراها ومُرْساها » (سورة هود : ٤٣)[٢] ؛ وكل ما قدرت ملاقاته فى الطريق مشروح فى هذه الرسالة[٣] .

وميزة هذه « الرسالة » (« الغربة الغربية ») أنها تبيّن لنا طريقة تفسير السهروردى للقرآن ، فى تطبيقه « التاريخى » . فالمواقف التى حيَّاها « فى العهود الماضية » أشخاص مختارون تعيِّن مراحل رحلة تمّت فى « العهد الحاضر » ، وتسلسلها ، بما فيه من ضرورة ومفاجأة ، يكوِّن تطوراً دراميا يمتد حتى الخروج من المقابر والكهوف ، وعند سفح أعلى الجبال العالية ؛ وكل النصوص القرآنية ، والإشارات إلى موسى وسليمان ونوح ولوط وعزرا ، كلها قد نقلت إلى ضمير المتكلم ، إلى الحاضر ، مما أفضى إلى قلب « لزمان » الفعل ، حتى نصل إلى قوله الأخير « فأنا فى هذه القصة » ، أى أنه هو بعينه الغريب الذى اغترب فى الغرب ، فى قرية القيروان « الظالِم أهلُها » (سورة النساء : ٧٧) الذين ألقوا به فى أعماق بئر لا يسمح له بالخروج منه إلا فى الليل فقط كيما يشيم من بعيد برق نجد ، هذا الإقليم الممنوع من دخوله . ولا بد من الرحيل ، الرحيل حقاً « والخروج من مصر » (بنفس الصورة التى خرج بها

(١) راجع ميرن ، رسائل صوفية لابن سينا ، الكراسة الأولى ، ص ١٢ من النص ، و ص ٢١ من الترجمة Mehren: *Traités mystiques d'Avicenne* .

(٢) الآية الأولى (سورة الكهف : ٧٠) تشير إلى رحلة موسى مع الخضر ، والثانية (سورة هود : ٤٣) إلى سفينة نوح .

(٣) راجع مخطوطات أسير Asir ١ ، ٤٥١ ، ورقة ١٣٠ و ١٣٧ ا (وأنا أدين للدكتور رتر بصورة شمسية لها) : « إنه من الهادى أبيكم وإنه باسم الله الرحمن الرحيم . كم شوقنا كم فلم تشتاقوا ، ودعونا كم فلم ترحلوا ، فأشرنا (إليكم) فلم تفهموا ... واعتصم بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسى المستوى على نواحى الكسوف . فإذا أتيت وادى النمل فانفض ذيلك وقل الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور . وأهلِكْ أهلَكَ واقتل امرأتك إنها كانت من الغابرين . وامض حيث تؤمر فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين . فاركب فى السفينة التى باسم الله مجراها ومرساها . فى الرقعة جميع ما هو كائن فى الطريق » .

مانى ، وهو يموت ، من مصرائيم) ، وهذا يفترض قراءة « سفر الخروج » قراءة كتاب نُزّل فى حالته الخاصة . و بلوغ سيناء هو بالنسبة إلى النفس العود إلى « أبيه » الذى يسكن المشرق كما تقول الآية : « (يا أيتها النفس المطمئنة) ارْجِعى » (سورة الفجر : ٢٧ — ٢٨) ؛ لكن حذار أيتها النفس أن تفهمى من الوطن دمشق أو بغداد أو أى وطن آخر أرضى .

وهـذه اللعنة نراها واردة فى مستهلّ رسالة السهروردى الموسومة باسم « كلمات ذوقية ونُـكْتات شوقية »(١) ، والتى هى على هذا النحو بمثابة صلة لرسالة «الغربة الغربية» . وفيها إيضاح لقول النبى : « حب الوطن من الإيمان » ، وفى كعبة هـذا الإيمان تدعى النفس للدخول ، منكرةً للهياكل التى هى الأبدان الأرضية كما تنكر الأصنام وتحطمها . فإذا ماعرفت معنى الوطن الحقيقى ، وعرفت أن حب الأوطان الأرضية هو مبدأ كل خطيئة ، فاخرج من هذه القرية الظالِمِ أهلُها ، واذهب إلى عبّادان ، القرية التى بعدها تنمحى الحدود كلها(٢) . ثم يورد أمثلة وشواهد ، أولاً على هيئة أمثال . فيمثل القمر على أنه عاشق الشمس ، لا يتوقف أبداً ، بل يظل فى سيره ومنازله حتى يرتفع من منزلة الهلال إلى سمت البدر ؛ وفى إبان تِمّه تنعكس عليه أشعة المعشوقة (الشمس ، ملكة الـكواكب) ، وتُحْرِق كيانه الذى هو بطبعه ظلمة . فإذا نظر العاشق المسكين إلى نفسه لا يبصر بعدُ شيئاً إلا وجده مملوءاً بهذا النور ؛ هنالك يصيح : «أنا الشمس» . وهذه الإشارة إلى العبارة الوجدانية الإلهية المشهورة التى قالها الحلاج : « أنا الحق » ، تبدو بوضوح فى النص : أبو يزيد البسطامى والحلاج وغيرهم من أصحاب التجريد كانوا أقماراً فى سماء التوحيد . ولما كانت أرض قلبهم تتلألأ بنور ربهم ، كانوا يظهرون السر الظاهر والباطن . والله الذى يُنْطق كلّ شىء هو الذى أنطقهم ، فإن حقيقته تنطق بلسان أوليائه(٣) .

وبهـذا القول الأخير نبلغ « المبدأ » الأوحد الذى بصرتنا به نظرية السهروردى فى قراءة القرآن ، فيثبته لنا على أنه « الواحد » الذى يوحّد نفسَه بنفسِه فى شهادة الإيمان التى

(١) مخطوطات أسير ، ١ ، ٤٥١ ، ورقة ٣٧ ب — ٤٢ ب .

(٢) هذه المدينة التى توجد فى أقصى جنوب بابل هى إذاً بمثابة الطرف المقابل الصوفى للمدينة الغربية ، القيروان .

(٣) الموضع السالف ، ورقة ٣٩ ب — ١٤٠ .

ينطق بها المؤمن الواصل إلى الشعور بشعوره ؛ وفى الوقت نفسه نشاهد فى النهاية كيف أن التسوية بين العقل والروح ، وهى التسوية التى وصفها الفلاسفة الخُلَّص بأنها مساواة تصورية فكرية ، هؤلاء « المتصدّرون[١] » (أساتذة الفلسفة) ، تدل على العكس من هذا هنا على نسبة بين نظامين ، لا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر ، إلا « بمحوٍ » ، « بتجريد » كامل للعقل والقلب . وهذا الانتقال ليس ثمرة بينةٍ مأخوذة من علوم العقل ، ولكنه إخلاء السبيل لمن خاطبه الحلاج قائلا :

أنتَ بين الشَّغَاف والقلبِ تجرى   مثلَ جَرْىِ الدموع من أجفان
وتُحِلُّ الضميرَ جوفَ فؤادى   كحلولِ الأرواح فى الأبدان[٢]

و بعلم القلب هذا يتابع السهروردى طريق الحلاج كيما يسير فيه إلى نهايته ، كما هو مشاهد فى صفحة من كتاب «الألواح العمادية» فيها مقتبسات هامة تدور حول هذا الموضوع[٣] .

« واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » (سورة الأنفال : ٢٤) . والسهروردى يلحّ فى توكيد أن « القلب » هنا لا يقصد به العضو المادى ، بل النفس ، النفس التى يسميها الحكماء باسم « النفس الناطقة » ، والروح هى النفس الذى نفخه الله فى آدم فجعل منه نفساً حية (سورة الانفطار : ٨ ، وسورة الحجر : ٢٩) . وعلى هذا فإن الله وهو نورٌ (سورة النور : ٣٥) ، النفسُ من أمره ونوره (راجع سورة الإسراء : ٣٧ : «الروح من أمر ربّى ») ؛ وفى هذا تقوم الرابطة بين النفس و بين الله : فكيانها من النور لأنها النظام ، ولأنها الأمر الخالق الصادر من الله الذى هو نور . وعلى هذا الأساس ، لا على أساس تحولٍ للفكر المنطقى ، تقوم أفضلية نظام الروح على نظام العقل ، وليس هذا بَيِّنَةَ إشراق مثالى خالص ، ولا حكماً مجرداً ، إنما هو تحقيق فعلى ، فى فعل الخلق (كُنْ) ، هذا الفعل أو الأمر الذى يأمر بالرجعة أعنى بتوحُّد الواحد ، ويثير الرغبة فى الموت كما أبداها موسى ، ورغبة الحلاج التى أشار إليها

---

(١) ماسينيون : « مجموع نصوص غير منشورة » ص ١٨٩ .

(٢) النص والترجمة فى « ديوان الحلاج » ، تحت رقم ٦١ ، وفى « عذاب الحلاج » ص ٥١٧ ؛ قارن رقم ٦٨ :

يا سرّ سرّى تدِق حتى   تخفى على وهم كلّ حىّ

(١) فيما يتعلق بما سيتلو ، راجع « الألواح العمادية » ، مخطوطات برلين ، ورقة ١١٥٢ — ١١٥٣ .

السهروردى فى هذا المقام مورداً نصّين من أهم النصوص . فهو يقول إن الحلاج قد أشار إلى رجعة النفس حينما صاح[١] :

اقتلونى يا ثِقاتى إنّ فى قتلى حياتى
ومماتى فى حياتى وحياتى فى مماتى

وهذا أيضاً هو ما عناه بهذه الكلمات[٢] :

هيكلىُّ الجسمِ نورىُّ الصميم صَمَدىُّ الروحِ ديّانٌ عليمْ
عاد بالروح إلى أربابها فبقِى الهيكل فى التُّرْب رميمْ

ولكيلا يكون ثمت خطأ فى فهم الباعث على مثل هذا الدعاء الذى يتخذه السهروردى وصفاً لحاله ، يختم هذا المبحث الطويل فى معنى « القلب » بخاتم ما علّمه الأنبياء ، فهو يقول: إن هذا ما علّمه المسيح حين قال : تشوقوا لرؤية أبيكم فى السماء ؛ وزاد على هذا فقال : أبى وأبيكم ، وذلك لوجود نسبة من النفس إلى القدوس ، وهى التى أشار إليها بهذه الكلمات : لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها (يوحنا ، أصحاح ٣ : ١٣) . وعن نبينا ورد فى التنزيل: « ثم دنى فتدلّى ، فكان قاب قوسين أو أدنى » (سورة النجم : ٨ — ٩) فإن لم تتجرد نفسه عن مكان جسمه حقاً ، لن يكون قد دنى من اللامكان (ورقة ١٥٣ ا) .

و يكفينا هنا أن نسجل أن السهروردى يفسر حالة الوجد التى اعترت النبى ليلة المعراج وفقاً للتفسير الذى قال به الحلاج : فالنبى ، وقد وقف حواسّه البدنية ، خلف وراءه رغائبه ومشاعره ، وطاف بالحرم المحدود بقاب قوسين : ماهية الله الصافية[٣] . ولكن هذا النطاق حدّ ، ولذا فإن النبى لا ينفذ الماهية الإلٰهية إلا برؤية روحية ؛ و إلا لكان الحد مكانياً بدوره. وهذا هو بدون شك تفسير المدرسة الواحدية ؛ ولكن بقاء السهروردى على مذهب الحلاج

(١) مطلع القصيدة العاشرة المشهورة (« فى الإفاقة من غلبة الحالة ») ، راجع « ديوان الحلاج » ، ص ٣١ — ص ٣٥ . وإلى الإشارة الواردة ص ٣٣ إلى « لغات موران » ، أضف « الألواح العمادية » ، ورقة ١٥٣ ا .

(٢) « ديوان الحلاج » ، تحت رقم ٥٣ . وإلى المصدر : السهروردى فى « البستان » للدوانى ، أضف « الألواح » ، ورقة ١٥٣ ا .

(٣) ماسينيون : « عذاب الحلاج » ، ص ٨٥٢ وما يليها ، ص ٨٦٠ وما يليها .

فى هذه المسألة الرئيسية ليحدّد مكانه فى تاريخ التصوف فى الإسلام . و إن رسالته الصوفية بكل دقتها هى التى أضفت طابع الحق على المعرفة النظرية بوصفها كمال الدين النبوى ، ولم يشأ أن يفصل الواحد عن الآخر أبداً .

* * *

و إنا لنعرف كيف أجيب الحلاج إلى طِلْبَته . والتفاصيل الخاصة بقضيته ومعناها ومداها ، هــذه القضية التى اهتزت لها بغداد طوال عَدة سنين فى مستهل القرن العاشر (الميلادى = الرابع الهجرى ، وقد توفى الحلاج سنة ٩٢٢م = ٣٠٩هـ) ، نقول إن هـذا كله قد أوضحه الأستاذ ماسينيون إيضاحاً كاملا حاسماً إلى حد أن كل أبحاثنا مدينة له فى هذا الباب . أما فيما يتصل بحالة السهروردى ، فالملابسات التى أحاطت بهـا أشد غموضاً بكثير . وما نعلمه مباشرةً عن طريق تلميذه الشهرزودى هو أنه جاء من ديار بكر إلى حلب فى الوقت الذى كانت فيه حكومة هذه المدينة فى يد ابن صلاح الدين ، الملك الظاهر[١] . فقامت صداقة عميقة مخلصة بين الشيخ الفتىّ و بين ابن السلطان . ثم خلف لنا هذا المؤرِّخ لحياته (الشهرزورى) صدى للمجادلات المتزايدة عنفاً والتى جرت بين السهروردى والعلماء والفقهاء . و يلوح أن السهروردى قد خلع معهم كل تحفّظ ، فصرّح بكل ما فى أعماق فكره ، مستخدماً تعبيرات شائـكة جداً . فمـا أسنح الفرصة إذاً ليس فقط عند الحساد والغيورين الذين دافع الشهرزورى بنبل عن شيخه ضد افترءاتهم، بل وأيضاً عندأولئك الذين وضعت فى أيديهم المسئولية السياسية فى نظر صلاح الدين ! فى شذرة من حوار دقيق نقله إلينـا مؤرخ لا يلوح أنه متهم بعطفه على الشيخ[٢] ، نرى أن التهمة الرئيسية التى وجهها الفقهاء ضد السهروردى هى أنه قال فى كتبه إن الله يملك ، إن شاء ، أن يخلق نبياً ؛ فأجاب السهروردى بأن الله قادر على كل شىء ؛ فقالوا : إلا على خلق نبى ؛ فأجاب سائلاً : هل الاستحالة هنا مطلقة أو غير مطلقة ؟ فقالوا له : أنت كافر . و يلوح كذلك أن ابن تيمية[٣]

(١) فيما يتعلق بتفاصيل موته ، رافع الشهرزورى ، «نزهة الأرواح» ، ص٩٧ — ص١٠٠ .

(٢) عماد الدين : «البستان الجامع» ؛ وهذا النص بسبيل أن ينشره كلود كاهان Claude Cahen فى « مضبطة الدراسات الشرقية » *Bulletin d'études orietntales* ، وهو الذى تفضل فنبهنى إلى الموضع المشار إليه هنا .

(٣) راجع : ابن تيمية ، «مجموعة الفتاوى». ، القاهرة سنة ١٩١١ ، جـ ٥ ، ص ٩٣ . وفيه يقارن حالة السهروردى بحالة ابن سبعين .

هو الآخر لم يأخذ على السهروردى شيئاً غير أنه ادعى النبوّة . وهذه الدعوى تذكرنا بقضية مشهورة هى قضية الشاعر الكبير ، أبى الطيب « المتنبى » ، الذى ظل هذا اللقب مرتبطاً به أبداً ، وقد اتهم بأنه مشترك فى مؤامرة القرامطة ، تلك الحركة التبشيرية الاجتماعية التى اجتمعت فيها دعوى الشيعة فى الخلافة مع غنوص كانت كلمته الأخيرة القول بنسبية الأديان(١) . ومن الحق أن الحلاج قد استعار أشياء من المصطلح الغنوصى الإسماعيلى ، لكن بعد أن بدّل فى معانيها تبديلاً كاملاً(٢) ؛ ومقياس هذا التبديل يمكن أن نقول إنه هو أيضاً المقياس الذى يحدد نسبة الطابع الشخصى الذى يربط فيما بين الجانبين الكبيرين من نتاج السهروردى ، والمقياس الذى يكوّن وحدتهما . بيد أنه من الجلىّ أنه فى نهاية القرن الثانى عشر (السادس الهجرى) كان صلاح الدين لم ينتصر على الخلافة الفاطمية إلا بعد جهد جهيد ، هذه الخلافة الفاطمية فى القاهرة ، التى كانت الأمل الأكبر عند القرامطة ؛ كما كان لا يزال فى عراك مع الفرنجة ، ولذا كان عليه أن يهتم بالخطر السياسى الذى كشف عنه العلماء والفقهاء فى تقريراتهم إليه عن السهروردى ، قائلين إنه لو ترك حياً ، لأفسد عقيدة الملك الظاهر ؛ وإذا أطلق سراحه ، عمّ فسادُه فى البلاد . ووفقاً لهذه التقريرات أرسل صلاح الدين إلى ابنه يأمره بقتل الشيخ . بيد أن الملك الظاهر لم يطع هذا الأمر ، لأنه كان يحبّ الشيخ . فاستأنف العلماء محاولاتهم عند صلاح الدين مما جعل هذا يرسل إلى ابنه مهدّداً إياه بخلعه من إمارة حلب إذا استمر على رفضه . ماذى جرى ؟ لسنا نعرف على وجه الدقة ، فالأخبار متباينة . بعضها يقول إن الشيخ مات مخنوقاً ، والبعض الآخر يقول إنه مات قتلا بحد السيف ؛ وقسم ثالث يؤكد أن الشيخ قد امتنع بنفسه عن كل طعام حتى دعاه الله إلى جواره .

هل صحيح أن الملك الظاهر قد انتقم من الذين اتهموا السهروردى ، فيما بعد ؟ مهما يكن

(١) راجع ، ماسينيون : « المتنبى أمام العصر الإسماعيلى فى الإسلام » ، مذكرات المعهد الفرنسى بدمشق سنة ١٩٣٦ Massignon : *Mutanabbî devant le siècle ismaëlien del'Islam* (Mém. de l'Inst. Fr. de Damas) ؛ ور . بلاشير : «شاعر عربى فى القرن الرابع الهجرى ... أبو الطيب المتنبى» R. Blachère, *Un poète arabe du* IV' *siècle de l'Hègire* : باريس سنة ١٩٣٥ ، ص٦٦ — ص٨٤ .

(٢) راجع المقارنة الدقيقة الخاصة بالاصطلاحات ، التى قام بها ماسينيون فى « أخبار الحلاج » ، ص ٤٨ — ص ٥٢ .

من شيء ، فإننا لم نشأ أن نعلق أهمية على الملابسات الخارجية لهذا الموت . فمكانة السهروردى فى « تاريخ النزعات الصوفية فى الإسلام ، وهو تاريخ لا يخلو من مآسٍ » ، والصلة الروحية العميقة التى تربطه برجل كالحلاج ، أو بتلميذ أحمد الغزالى ، وهو الشيخ الفتىّ عين القضاة الهمذانى ، الذى مات مثله شهيداً بعد أن جاوز الثلاثين بقليل — هذه الصلة تقوم قبل كل شيء على تشابه طريقهم فى الوجود والحياة ، كما تتحدد فى توقُّعاتهم ، وفى توثبهم المشترك سعياً وراء الموت ، هذا الموت الذى تقبّلوه مقدماً على أنه جزاء عادل عن هذا الكفر الذى فرض عليهم إيمانُهم بميثاق التوحيد نفسُه أن يتظاهروا به[١] .

وهكذا حاولنا فى هذه الصفحات أن ندرك الوحدة الكامنة فى هذا الفكر ، وأن نفهم الأساس فى هذا الوجود اللذين بديا لنا أول الأمر عند السهروردى على أنهما تعبير عن العزم على متابعة تراث النبى وحكماء إيران ، أعنى فى اعتناقه لمذهب فى النور جاء ، فى مقابل الطبيعيات السماوية عند أرسطو ، يعبِّر عن نفسه بلغة علم الملائكة فى إيران القديمة ؛ ثم رأينا كيف أن هذه الكلمة تستلزم وتولّد مقالاً فى شكل أمثال ، لأنها حادث واقعى فيه ينتظم النفسَ ذلك النور الذى يسبقها ويهيمن عليها ، وليست مجرد بحث نظرى ؛ وأخيراً رأينا هذا الحادث وقد بلغ كماله فى توحُّد الواحد الذى يجر المؤمن به إلى الموت عامراً بنشوته . وها هنا باب لا تستطيع تحليلاتنا النفسانية أن تتجاوزه ، وسؤال لا يستطيع أى جوابٍ أن يقدم إلينا سرّه ويَحُلّ مُعَمَّاه .

لقد بدأ السهروردى حياته الروحية بنغمة من شعر الحلاج فى التوحيد :

لأنوارِ نورِ النورِ فى الخلق أنوارُ   وللسِّر فى سِرِّ المُسِرِّين أسرار[٢]

وقضى عمره يوقع عليها متنوِّع الألحان .

(١) توقع وإحساس سابق عبر عنهما بوضوح عين القضاة الهمذانى (الذى أعدم فى الليلة السابعة من جمادى الآخرة سنة ٥٢٥ هـ = ٧ مايو سنة ١١٣١) ، فقال : « نسأل الله الموت والشهادة ... نسأله النار والنفط والحصير » ، راجع محمد بن عبد الجليل ، « المجلة الأسبوية » *Journal Asiatique* ، يناير — مارس سنة ١٩٣٠ ص ١٨ .

(٢) نشر اشپيس فى « ثلاث رسائل » ص ١٠٥ G. Spies : *Three Treatises* وورد فى « أخبار الحلاج » ، برقم ٣٣ (= « ديوان الحلاج » ، برقم ٢٢) .

مراجع

1. A. Ritter, *Philologika, IX. Die vier Suhrawardi.* I. Shihâb al Dîn . . . *al-Suhrawardi al Maqtûl* (in *Der Islam*, 24. Band, 1937, Heft. 3-4, p. 270-286)

فيه تحليل ووصف لمخطوطات السهروردى الموجودة فى استانبول؛ ثَبَت ثمين بثلاث وتسعين رسالة .

2. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, I, 436-438

والملحق جـ ١ ص ٧٨١ .

3. L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d' Islam.* Paris, 1929

فى الصفحات من ١١١ إلى ١١٣ : مقتبسات ، ومجمل ترتيب تاريخى ممكن . وكتب الأستاذ ماسينيون الأخرى :

a. La *Passion d'al Hallâj;*
b. *L'Essai sur les origines du lexique technique;*
c. *Le Dîwân d'al Hallâj*;
d. وأخبار الحلاج .

فيها المعلومات والإشارات الضرورية لكل بحث فى بيان مكانة السهروردى .

٤ — كتاب «حكمة الإشراق» ، طبع حجر بطهران (سنة ١٣١٦هـ = سنة ١٨٩٨م). ومعه فى داخل النص شرح قطب الدين الشيرازى (المتوفى سنة ٨١١هـ = سنة ١٣١١م)، وهو شرح متصل؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازى (المتوفى سنة ١٠٥٠هـ = سنة ١٦٤٠م) تملأ الهوامش .

5. *Max* Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardî*, Halle a. S. 1912

تحليل موجز جداً للكتاب السابق .

4. Muhammad Iqbal. *The development of metaphysics in Persia.* London. 1908, p. 121-150

عرض جيد ، ولو أنه يراعى مقولات فلسفية عامة جداً . ومسألة الرابطة بين الحلاج و بين السهروردى لم يتعرض لها .

٨ — كتاب « هيا كل النور » ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٣٥ هـ .

9. *De Tempels van het Licht* (in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*), januari 1916, pp. 30-59.

ترجمة هولندية قام بها فان دن برج S. van den Bergh للكتاب السابق ، وزودها بتعليقات تبيّن الصلة بينه و بين تيارات الفكر اليونانية .

١٠ — مادة « السهروردى » فى دائرة المعارف الإسلامية ، كتبها فان دن برج .

١١ — « رسالة مؤنس العشاق » ، نشر النص الفارسى الدكتور أتوّه اشپيس 0. Spies فى دلهى ، سنة ١٩٣٤ (Jamia Press)

12. *Le Familier des Amants.*

ترجمة فرنسية للرسالة السابقة ، مع مقدمة لهنرى كوربان (صاحب هذا البحث) ، وظهرت فى « المباحث الفلسفية » جـ ١١ (١٩٣٢ — ١٩٣٣ ص ٣٧١ — ص ٤٢٣) *Recherches Philosophiques*

13. Le Bruissement de l'aile de Gabriel, *Journal Asiatque*

(رسالة آواز پرّ جبرئيل) .

رسالة فلسفية صوفية نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنرى كوربان و پاول كروس فى «المجلة الأسيوية» *Journal Asiatique* ، عدد يوليو—سبتمبر سنة ١٩٣٥ص١—٨٢ .

14. *Three treatises on mysticism* ... edited and translated by Otto Spies and S. K. Khattak. Stuttgart, 1935

كتاب يشتمل على النص الفارسى مع ترجمة انجليزية لرسالة « صفير سيمُرْغ » ورسالة « لغات موران » ، وكذلك ترجمة السهروردى للنص العربى « لرسالة الطير » لابن سينا إلى الفارسية ؛ والنص العربى لترجمة حياة السهروردى الواردة فى « نزهة الأرواح » للشهرزورى (راجع النقد الذى كتبه پاول كروس فى« مجلة المستشرقين لنقد الكتب» *Orientalistische Literaturzeitung* ، سنة ١٩٣٦ عمود ٥٣٩ — ٥٤١) .

15. ترجمة فرنسية لبعض مما فى السابق *Deux épitres mystiques de Suhrawardî d'Alep* par H. Corbin: *Epitre de la modulation du Simorgh* et *Epitre de la langue des fourmis,* in *Revue Hermès*, 3e *série*, III, 1939

أرى من المهم أن أسجّل منذ الآن مشاهدة توضح الصلات بين الصوفية فى الإسلام والصوفية المسيحيين السريانيين ، فى مجال التجربة الإشراقية هـذا . أجل إن الأفـكار والمصطلحات ترجع فيما بينهما إلى أصول بعيدة ومشتركة ، لـكن ثمت ماهو أكثر من هذا. فقد قام فنسنك ببيان أوجه الاتفاق (والاستعارات) بين نتاج الغزالى (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م) و بين نتاج العالم اليعقوبى الـكبير ابن العبرى (المتوفى سنة ١٢٨٦ م = ٦٨٥ م) . وهنا يلاحظ أن الإشارات التى يلجأ السهروردى فى مقـدمة رسالته فى وصف « السيمُرْغ » الصوفى ، قد أخذها ، وبحرفها ، ابن العبرى فى مقدمة كتابه « الحمامة » (ترجمة فنسنك Wensinck ونشر فى ليدن سنة ١٩١٩ ، ص ٣ — ٤) . لـكن من الواضح أن الأمر هنا لا يتعلق بالسيمُرْغ ، ولا حتى بالحمامة القاتلة ، رسولة نوح ، ولـكن بالرمز الصوفى للروح القدس .

١٦ — « كلمة التصوف » . (يحضر اشيبس الآن نشرة لنصها العربى) .

١٧ — ترجمة فرنسية للسابق مع تعليقات (ستظهر فى « مجلة الدراسات الاسلامية » *Revue des Etudes Islamiques*) .

١٨ — « كلمـات ذوقية ونـكتات شوقيـة » . راجع رِتّر : فيلولوجيات ٩ ، تحت رقم ٢١ .

وراجع «فهرست المخطوطات العربية فى معهد اللغات الشرقية بمدينة سان بطرسبرج» ، سنة ١٨٩١ *Les manuscrits Arabes ... de l'Institut des Langues Orientales* وفيه يورد د جونتسبرج D. Günzburg النص الـكامل (ص ٢ — ٩) لرسالة مجهولة تـكوّن القسم الثانى من المخطوط رقم ٢٣٠ (ورقة ٦١ ب إلى ٦٧ ب) . ولقد استرعانى اتفاق العنوان فقمت بمقارنتها بالمخطوطة أسير الدين ١، ٤٥١ ، ورقة ٣٧ ب —٤٢ ب ، فوجدتها هى بعينها رسالة السهروردى . وعلى هذا فإن هذه النشرة ، برغم كل ما فيها من أخطاء ، قد كانت أول نشرة ظهرت لنص من نصوص السهروردى ، دون علم من الناشر بذلك .

رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » *

الرسالة الصغيرة التى كتبها السهروردى بعنوان «آوز پر جبرئيل» يا هى فى جوهرها قصّ لرؤيا سماوية وقعت له ذات ليلة ؛ وفى خلال هذه الرؤية تلقى من شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادىء الحياة الصوفية . فبعد التحميد المعهود نعلم أن الدافع إلى كتابة هذه الرسالة كان مناقشة أليمة جرت فى محفل من الناس : ثم يعرض لنا المصنف الظروف التى وقعت فيها هذه الرؤيا (الليلة ، واختفاء الصور والعلائق الحسية) ، و بعد أن ذكر ما استشعره من خوف فى أول الأمر وهو فى حضرة هذا الشيخ الحكيم الذى ليس شيئا آخر غير « العقل الفعّال » ، أنشأ يقص علينا حديثه معه .

وفى وسعنا أن نميّز فيها قسمين وفقاً لما ورد فيها من تعليم يناظر التكوين الروحى المزدوج الذى يجب أن يظفر به الصوفى الكامل .

فى الأول نجد النقاط الرئيسية فى المذهب الكونى التقليدى : « صدور » العقول والأفلاك ، وما بينها من علاقات متبادلة ؛ و إيجاد العناصر ، و إيجاد عالم الكون والفساد . بيد أن العرض هنا ليس عرضاً تعليمياً ؛ فالحكيم المتحدث هنا لا يقيم الحجج ولا يعقد البراهين من أجل إقناع السامع ، بل كل إجاباته تلقى تحت ستار الأمثال ، وفى تبادل الأمثلة

---

* كتب هنرى كوربان وپاول كروس مقالة بعنوان : « أصوات أجنحة جبرائيل » للسهروردى . رسالة فلسفية صوفيــة ، نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنرى كوربان وپاول كروس » فى « المجلة الأسيوية » *Journal Asiatique* ، عدد يوليه — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ١ — ٨٢ :
Suhrawardi d'Alep. Le bruissement de l'aile de Gabriel, traité philosophique et mystique, publié et traduit, avec une introduction er des notes, par H. corbin et P. kraus
وقد ترجمنا منها هنا الفصل الثانى كمقدمة للترجمة العربية لرسالة السهروردى هذا ؛ ثم ترجمنا الشرح الفارسى الذى وضعه شارح مجهول الاسم (وجد الناشران شرحه هذا فى المخطوطة ت شهيب على باشا برقم ٢٧٠٣ ورقة ٢٠٠ ب إلى ٢٠٨ ب وتاريخه سنة ٧٣١ هـ ؛ راجع هـ . رتر فى مجلة « الإسلام » H. Ritter, in *Der Islam* جـ ٢١ ص ١٠٧) ، عن الفارسية وعن الترجمة الفرنسية التى وضعها الناشران. أما ترجمة نص رسالة السهروردى نفسها إلى العربية — وهى الترجمة الواردة هنا — فقد وجدها الأستاذ ماسينيون فى الأوراق التى خلفها المأسوف على شبابه الممتاز پاول كروس ، ولا بد أنها من عمله ، وقد آثرنا هنا نشرها — على حالها ، إلا فى قليل جداً من المواضع — ، بدلا من قيامنا بترجمتها من جديد ، إحياءاً لذكرى هذا العالم الذى كان انتحاره أكبر خسارة فى تاريخ الاستشراق المعاصر .

والأجوبة يتوالى موكب الصور دون أن يكوّن مجموعاً متجانس الأجزاء . وليس فى هذا كله تمثيل « رمزى » للحقيقة الواقعية ؛ فالصور المستخدمة ليست فى تناظر ولا محاكاة للأشياء ؛ وليس فى مقدورها أن تكوّن سلسلة متصلة مساوية مناظرةً لها تكفى نفسها بنفسها ؛ إن هى إلا دليل للتأمل الباطن تدعو إليه الأشياء التى لا تدل عليها هذه الصور ، بأن توحى بوجود مماثلة فى أحوالها وأحوال الأشياء الحقيقية (راجع التمثيل « بالركوة ذات الأحد عشر ثِنْيا » ، وبالأرحاء التى يديرها أولاد ، الخ) . وقيمتها من حيث كونُها رموزاً ليست فى مشاركتها فى وجود الأشياء ، وإنما فى فعل الفكر نفسه .

ولا مناص لنا من الاعتراف بأنه لولا الشرح الذى وضعه لها شخص مجهول الاسم والذى كان لنا فى هذا خير دليل ، لما كان فى استطاعة فكرنا نحن أن يقوم بهذا الفعل من أول لحظة ، ولأمكن أن تظل قيمة هذه التشبيهات مجهولة كأنها ألغاز ومُعَمَّيات .

وبعد هذه الأسئلة المتصلة بنشأة العالم يطلب الرائى (السهروردى) من هذا الحكيم أن يعلمه « علم الخياطة » ، هذا العلم الذى صرح عنه من قبل فقال إنه حرفته الرئيسية . لكن هذه الخياطة ليست إلا إحداث الحوادث فى العالم السفلى ، أى تركيب الهيولى والصورة . لذا لا يستطيع الحكيم أن يجيب التلميذ إلا بقوله إن هذا العلم غير ميسَّر للنوع الإنسانى ؛ وكل ما يستطيع أن يعلمه إياه من هذا العلم هو « قدر ما يمكِّنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة » . وهذه المعرفة الجزئية المأخوذة عن العملية الكونية ليست إلا الطب[1] . وهنا يمكن أن نعد المرحلة الأولى من مراحل التعليم الصوفى قد انتهت .

والقسم الثانى فيه مجموعة من الأسئلة من نوع آخر مختلف تماما . بل إن الاصطلاحات نفسها لتتغير تغيُّراً محسوساً . فبدلا من الصور التى كانت فى القسم الأول ترمى إلى معلومات كونية وفزيائية ، نشاهد هنا سلسلة من الاصطلاحات والرموز الدينية تماماً ، وتعبيرات قرآنية (الكلمة ، الروح ، اللوح ، الخ) ، وتفسير كثير من الآيات القرآنية ، وذكر الأبجدية الصوفية (الجَفْر) ، الخ .

(١) قارن هذا بدور الطب فى نهاية « رسالة الطير » لابن سينا ، وهى الرسالة التى ترجمها السهروردى من بعد إلى الفارسية .

ثم يسأل صاحب الرؤيا الحكيم الشيخ قائلا : « عَلِّمنى الآن كلام الله » . واللهجة هنا تختلف تماماً ، بيد أن الجواب فيه تحفُّظ : « ما دمت فى هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى . ولكنى أعلّمك قدر ما أنت مُيَسَّر له » . وهنالك يلقنه الشيخ حروف هجاء عجيبة استطاع بها أن يفهم معنى كل سورة من سور القرآن ، وهى معانٍ لا تستطيع الحدود ولا الأقيسة أن تدركها .

ومن العسير جداً أن نقوم بتحليل دقيق وعَرْضٍ يخضع لجدل السؤال والجواب وما يستلزمه من عفو الحديث . بيد أننا نود مع ذلك هنا أن نجمع عناصره حتى يسمح بزيادة فهم ما يُتْلَى فى سياقه . إن هناك مسائل ثلاثاً تسود هذا القسم من الرسالة : الأولى مسألة الروح (الروح القدس والروح المخلوقة) ؛ والثانية ترد فى سياق التحدث عن «جناح جبرائيل» بوصفه مبدأ النظام فى العالم السفلى ، فيذكر « صدور » الكلمات أو الأنوار ، وآخرها جبرائيل نفسه ؛ والمسألة الأخيرة هى التى يُتَحَدَّث فيها عن جناحى جبرائيل : الجناح المضىء والجناح المظلم ، ويُكْشَف عن معنى كليهما .

والمسألة الأولى بمثابة تقديم ومدخل للمسألتين الأُخْرَيين ، لأن جبرائيل هو نفسه الروح القدس ، فلا بد إذن من بيان مكانته فى المدارج الكونية . إن لله كلمات كبرى هى الأنوار الصادرة عن نوره ؛ وجبرائيل آخرها ، فهو المَلَك الذى بعثه الله لينفخ فى آدم من روح الله لما أن خلقه ؛ وهو كذلك الملك الذى أرسله الله من بعد إلى مريم . وتتلو هذا شواهدُ عدة من القرآن على أن الروح القدس معناها جبرائيل وأنها هى الكلمة . وبنو الإنسان هم « الكلمات الصغرى » الصادرة عن هذه الكلمة .

وقوله إن لجبرائيل جناحين يجرّ إلى إشارة سريعة إلى أسرار علم الملائكة ، وبخاصة إلى معنى عدد الأجنحة التى منحها الله لكل درجة من مدارج الملائكة (راجع سورة الملائكة : ١) . ولكن ثمت هاهنا مشاكل من الغموض بحيث يرفض هذا النص أن يطيل القول فيها . وفى مقابل هذا نرى أن معنى جناحى جبريل يفضى إلى عرضٍ مسهب للثنائية التى تقوم أصلاً للطبيعية المخلوقة . ويمكن أن نقارن هنا بين الطريقة التى يعبر بها السهروردى عن حال العالم ملتجئاً إلى الرمز بالجناحين ، وبين الثلاث : جمال ، عشق ، قلق — وهم « الأخوة » الثلاثة المتولدون عن العقل الأول ، كما يبدون فى مقدمة رسالة « مؤنس

العشاق » ، ممثَّلين فى أشخاص تاريخ سيدنا يوسف كما يرد فى الـكتاب المقدس : يوسف ، زليخا ، يعقوب .

ومن بين الإجابات الأخيرة التى يختم بها الحوار ، نرى واحداً منها يجيب عن سؤال عن كل هذه التشبيهات : « قلت للشيخ : فما هى ، فى آخر أمرها ، صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هـذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن عَلمتها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها قط » . ونرى جواباً آخر يبيِّن أن هذه القرى التى يتحدث عنهـا القرآن (سورة النساء : ٧٧) ، وهى « الظالم أهلها » ، تدل على مقام « الـكلمات الصغرى » ، معبدها الخاضع للفناء والفساد ، ولـكنها هى نفسها خارجة عن الزمان والمـكان .

وهنا لا تنتهى الرسالة بنتيجة ثابتة كما هو الشأن فى ختام المبـاحث التعليمية ذات البراهين . ويطلع النهـار ويجد التلميذ نفسه وحيداً ، يعمره شوق لا يبلغ مداه التعبير . ولا جدوى بعد فى الدموع والصيحات ؛ وما يبقى هو الدعوة المضمرة المتضمنة فى مستهل الحديث : « ما دمتَ فى هذه القرية ، فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى » . ولهذا فالواجب إذاً ألا يفـكر ، بل أن يرحل ، ويعود فعلا إلى بيته . أما معنى هذه العودة فقد شرحه السهروردى فى موضع آخر .

رسالة أصوات أجنحة جبرائيل

للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبشي بن أميرك السهروردى المقتول

بسم الله الرحمن الرحيم . تقديسٌ دون نهاية يحق لحضرة القيومية وحدها ، وتسبيح دون قصارى يجدر بجناب الكبرياء من غير شريك . سبحان القُدوس الذى هوية كل ما يمكن أن يقال له : « هو » ، تُستمد من هويته ، ووجود كل ما فى الأماكن اشتق من وجود ؛ من لا يمكن عدم وجوده . وصلاة وسلام على روح السيد (محمد) الذى يفيض ضوء طهارته على الخافقين ، ويصل لمعان شعاع شرعه إلى المشارق والمغارب ؛ وعلى أصحابه وأنصاره جميعاً .

مقدمة

حدث فى يوم من الأيام فى محفِل ناس قد أصاب بصرهم الرمدُ ، أن رجلا سخر بمناصب سادات الطريقة وأئمتها ، ولقِصر نظره تكلم من غير روية فى مشايخ السلف . ولأجل تقوية رأيه المنكر ، استهزأ بمصطلحات المتأخرين ، حتى بلغت جسارته أن أورد حكاية عن الأستاذ أبى على الفارمذى[1] رحمه الله ، قائلا : إنه سُئِلَ لِمَ سَمَّىٰ ذوو الخرقة الزرقاء[2] بعضَ الأصوات أصوات أجنحة جبرائيل. — فأجاب: اعلم أن أكثر الأشياء التى تشاهدها حواسُّك تنبعث من صوت أجنحة جبرائيل . وقال للسائل : إنك أنت أحد أصوات أجنحة جبرائيل . وقد أبى ذلك الخصم المتعسف أن يعترف بمثل هذا الكلام قائلا : ماذا يمكن أن يكون معنى هذه الكلمة إلا هذيانا مزخرفا ؟ ولما بلغ تجامره إلى هذا الحد شمرت

---

(١) هو أبو على الفضل بن محمد الفارمذى ، تلميذ أبى القاسم القشيرى (صاحب « الرسالة » المعروفة باسمه) وأستاذ الغزالى ؛ كان أحد الصوفية الذى قالوا « بالتوقف » فى مسألة الحلاج . راجع : معصوم على شاه ، كتاب « تاريخ الحقائق » (طبع حجر بطهران سنة ١٣٩١) ص ٢٤٧ ؛ وجامى ، « النفحات » (نشر ف . نسّاو وليس F. Nassau-Lees فى كلكتا سنة ١٨٥٨) ، ص ٤١٩ — ص ٤٢١ ؛ والعطار ، « تذكرة الأولياء » ، نشر نيكلسون Nicholson ، ج ١ و ج ٢ ، انظر فهرس الأعلام تحت المادة ؛ والهجويرى ، « كشف المحجوب » ، نشر اتشكوفسكى Zukovski ص ٢١١ .

(٢) فيما يتعلق باللون الأزرق لخرقة الصوفية ، راجع أوتو برتسل ، « رد الغزالى على الإباحية » ، (محاضر جلسات أكاديمية بايرن للعلوم ، القسم الفلسفى التاريخى ، لسنة ١٩٣٣ ، ج ٧ [منشن سنة ١٩٣٣]) ص ١٢ ، تعليق G. Pretzl : *Die Streitschrift* des Gazali gegen die Ibahiya (Sitz. Ber. Bayr. Ak. d. Wiss., Phil. hist. Abt.) ؛ وتور أندريه ، « شخصية محمد » ، ص ٢٩٨ Tor Andrae : *Die Person Muhammads*

عن ساعد الجد لأزجره بتلك الحِدّة نفسها فى سبيل الحق ، ورفعت ذَيْل المبالاة إلى كتفى، وطويت كُمَّ تحملى واعتمدت على رُكْبة الفطنة . وسميته على طريق الشتم بليداً عامياً، وقلت : إننى سأشرح لكم أصوات أجنحة جبرائيل بعزم مصمم ورأى صائب . فافهم أنت ، إن كنت رجلا وكان فيك خُلق الرجال .

ولأجل هذا أدعو هذه المقالة باسم أصوات أجنحة جبرائيل .

مبـــدأ الحديث

فى يومٍ ما انطلقتُ من حجرة النساء(١) وتخلصت من بعض قيود ولفائف الأطفال(٢)، كان ذلك فى ليلة انجاب فيهـا الغَسَق الشبهى الشكل مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردى ، وتبددت الظلمة التى هى شقيق العدم(٣) على أطراف العالم السفلى .

وبعد أن أمسيت فى غاية القنوط(٤) من هجمات النوم أخذت شمعاً(٥) فى يدى متضجراً،

(١) م : أى تخلصت من أكدار عالم الأجسام . وهو ينسب الأنوثة إلى هذا العالم بسبب أنه محل الإحساس والشهوات ودار اللذائذ الطبيعية . قارن ما يقوله فى « الغربة الغربية » : « أخذونا مقيدين بسلاسل وأغلال من حديد » (ورقة ٣١ ا) ؛ « نجانا الله من أسر الطبيعة وقيد الهيولى » (ورقة ٣٥ ب). — وهذا الكلام يكاد بنصه أن يكون هو نفس الكلام الوارد فى رسائل إخوان الصفا (القسم الرابع) .

(٢) م : يقصد بالأطفال الحواس الظاهرة التى تخلص منها ؛ وقوله « بعض » قيود إلخ ، احترز به عن إدخال الخواس الباطنة (فى هــذه العبارة) . وذلك أن الحواس الباطنة هى آلات الإدراك وحوافظ المعانى الكلية ، كأنها الخزائن لها .

(٣) م : يقصد بهذا العدم فناء عالم المحســوسات أمام بصر وفراغ من كان مشغولا ، لأن عدم الاشتغال هو من خواص الليل . راجع كذلك : « الغربة » (ص ٣١ ب) ، ففيها أن معراج النفس « إذا أمسيتم » ، وكذلك : « وبينا نحن فى الصعود ليلا وفى الهبوط نهاراً » .

(٤) م : أى بعد أن يئست بسبب القيود الحسية ؛ لأن النوم انغمار فى العلائق الجسمانية ، فإذا انتبه الإنسان من نومه يدرك عالم المعقولات ويكتشف الغيبيات ويحيط بالمغيبات الحقيقية ، كما قال أمير المؤمنين على كرم الله وجهه : « الناس نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا » . ولكن هذا التنبه إلى عالم المعانى موقوف على موت عالم الصورة (الجسمانى) . وقد قال نبينا عليه السلام فى حديث مشهور بياناً للسرور الغامر للكائنات : موتوا قبل أن تموتوا ، أى موتوا بالموت الحقيقى قبل أن تموتوا بالموت الطبيعى . أو (كما يقول هذا البيت الفارسى) :

قبل أن تشعر بالموت الطبيعى جرب الحمل لجنات النعيم

— وفيما يتعلق بهذا المعنى المزدوج للموت ، راجع ابن سينا : « رسالة فى دفع الغم من الموت » ، نشرة ميرن ، رسائل صوفية لابن سينا ، الكراسة الثالثة ، ص ٥٢ من النص العربى .

(٥) م : يقصد المؤلف بهذا الشمع ، العقل؛ بمعنى أنه هو الذى يرشد النوع الإنسانى بفضل النور =

وقصدت إلى رجال قصر أمى (١) ، وطوّفت فى ذلك الليل حتى مطلع الفجر (٢) . وعندئذ سنح لى هوَس دخول دهليز أبى (٣) . وقد كان لذلك الدهليز بابان : أحدهما إلى المدينة ، والآخر إلى الصحراء والبساتين (٤) . قُمتُ فأغلقتُ الباب الذى يؤدى إلى المدينة إغلاقاً محكما ، و بعد رَتْجِه قصدت إلى الفتق الذى يؤدى إلى الصحراء (٥) . وعندما رفعت الترس نظرت و إذا عشرة شيوخ (٦) حِسان السيماء قد اصطفوا هناك صفاً صفاً . وقد أعجبتنى هيئتهم وجلالتهم وهيبتهم وعظمتهم وسناهم، وظهرتُ فى حيرة عظيمة من جمالهم وروعتهم وشمائلهم حتى انقطعتْ عنى مُكْنة نطقى (٧) . وفى وجل عظيم وفى غاية من الارتجاف قدّمت رجلا وأخّرت أخرى . وعندئذ قلت لنفسى : شجاعةً ! لنكن مستعدين لخدمتهم وليكن ما يكون ! فسرتُ

ـــــــــــــــ

= الذى يهدى الإنسان من حضيض الشقاء إلى أعالى السعادة . وفى القرآن الكريم والأحاديث النبوية وكلمات المرتضى على دلائل على هذا ، ولا داعى لذكرها هنا خوف الإطالة .

(١) : معنى هذا التعبير الرمزى غير واضح تماما . فإذا كانت « الأم » معناها الهيولى ، أى الجسم ، فى مقابل الأب ، أى العقل ، فإن « رجال قصر أمى » يمكن أن يقصد بهم الحواس الباطنة ؛ ولذا يجب إذاً أن نعطى لكلمة « النساء » المذكورة من قبل معنى « الحواس الظاهرة » ، وأن نفهم « الأطفال » بمعنى العلائق الحسية المادية عامة . ويجوز أيضاً أنه قصد إلى التسوية بين « الأم » « والنفس » . والشارح ، بحذفه كلمة « مادر » ، قد تجنب هذه المشكلة ؛ ونراه يشرح العبارة : « وقصدت إلى رجال القصر » هكذا : « لما أن انطلقت من حجرة النساء ، ومعناه العلائق الجسمانية ، قصدت قصر الرجال ، أى العالم الروحانى والملائكة ؛ وهذا هو ابتداء سلوك الطريق إلى العالم المعقول » .

(٢) سه : يقصد بمطلع الفجر الإرادة الغيبية وظهور أنوار عالم إلهى .

(٣) سه : يقصد بالدهليز (خانكاه) وجود نفسه ، وبأبيه علة وجود نفسه ، وهى العقل . فإذا كان هذا حقاً ، يمكننا إطلاق فعل الأب على فعل العلة . ويقصد بدخول الدهليز سر باطنه والتفكر فى أرجاء نفسه .

(٤) سه : يقصد بهذين البابين ، النفس والجسم ، فإنهما بابان أحدهما لعالم النفسانيات والآخر لعالم الجسمانيات ؛ والباب الذى إلى المدينة يحدد التعلق بعالم الأجسام ، والباب الذى إلى الصحراء والبساتين يحدد التعلق بعالم الأرواح .

(٥) سه : أى تركت المحسوسات واتجهت إلى المعقولات .

(٦) سه : برؤية هؤلاء الشيوخ العشرة يكشف المصنف عن العقول العشرة التى هى فوق دنس الهيولى ، ومقدسة عن المواد الجسمانية ، يعنى انكشفت لى الملائكة المقرَّبون من الله الذى يلازمون سر عزة الله المغيَّب ، وهم الوسائط بين واجب الوجود وبين النفوس الإنسانية .

(٧) سه : كأنّ جمالهم وكمالهم كانا محضين وكل الكمالات الممكنة كانت موجودة فيهم بالفعل ، ونظراً إلى هيبتهم الكبرى وعظمتهم بقى نظر بصيرتى المتجه إلى جمالهم ساكنا من التحير .

رويداً إلى الأمام [١]، قاصداً للسلام على الشيخ الذى وقف فى طرف الصف [٢]. غير أنه بسبب غاية حسن خلقه سبقنى بالسلام وتبسم فى وجهى تبسما [٣] لطيفاً حتى تجلى شكل نواجذه أمام حدقتى [٤]. ورغم مكارم أخلاقه وشِيَمه بقيتْ مهابته تغلب على نفسى. فسألته قائلا: من أين أقبل هؤلاء السادة يشرفوننى، إن جاز لى السؤال [٥]؟ فأجابنى ذلك الشيخ الذى على طرف الصف فقال: إننا جماعة متجردون [٦]، وقد وصلنا إليك من حيث أين لا أين [٧].

لم أفهم مقاله. فسألته: فى أى إقليم توجد تلك المدينة؟ فقال: فى إقليم لا تجد السبابة إليه مُتَّجَها [٨]. و إذ ذاك علمتُ أنه شَيْخٌ مُطَّلِع [٩]. قلت: أخبرنى وكرامتكم ماالذى يشغلكم

(١) سهر: لم أجد نفسى بعد على استعداد للاتصال بهم والتحدث إليهم، نظراً إلى ذكرى بعض التعلق المادى وقفت حائلة بينى وبينهم.

(٢) سهر: الشيخ الذى وقف فى طرف الصف يمثل العقل الفعال. فإشارة المصنف إلى أنه فى طرف الصف إنما لأن وجوده ومرتبته متأخران عن العقول الأخرى. ويسمى آخر العقول لأنه واهب الصور للمواد المستعدة لتقبُّلها؛ وهو الواسطة بين واجب الوجود وبين النفوس البشرية، ويسمى أيضاً روح القدس، وفى الشرع يسمى جبرائيل.

(٣) سهر: يقصد بتبسمه انكشاف العلم وفيض الشيخ به واستعداده هو لتلقيه. — ويمكننا مقارنة هذه الفقرة بالفقرة الموجودة « فى رسالة حى بن يقظان » لابن سينا (نشرة ميرن المذكورة، الكراسة الأولى)، ففيها يوصف ظهور العقل الفعال على هيئة شيخ حكيم؛ بل نجد فيها أيضا هذه الجزئية التفصيلية التى تشير إلى أن الشيخ هو الذى بدأ بالسلام (النص العربى، ص ٢). وشارح ابن سينا يرى يحق فى هذه اللفتة رمزاً جديداً (الموضع نفسه).

(٤) راجع بعدُ نفس التعبير خاصاً بالصلة بين الخادم الحبشية (= الهيولى) وبين الشيخ.

(٥) ترجمة الكلمة: « بى خرده » (المخطوطة ا) غير يقينية. وقد استبدلت بها المخطوطة ب بالكلمة: « خبر ده كه ».

(٦) سهر: يثبتون عدمهم من المكان لأنه من خواص الأجسام، والعقول روحانية مطلقة لأنها مجردة عن المواد العنصرية وعن المواد الفلكية.

(٧) سهر: « ناكجا آباد »، معناها سلب الأينية التى هى من الأعراض الجسمانية وإحدى المقولات العشر. ويرسم « الأين » بأنه الهيئة العارضة للجسم فى نسبته إلى المكان.

(٨) سهر: كل ما يشار إليه بالأصبع فهو جسم، ونحن قد نفينا الجسمية عن العقول.

(٩) سهر: أى اعترفت بتجردهم عن المادة.

أكثر أوقاتكم ؟ قال : إن حرفتنا الخياطة(١) ؛ وكل واحد منا يحفظ كلام الرب عن سلطانه(٢)، وإننا لسائحون(٣) . سألته : قُلْ لى لماذا يُظهر هؤلاء الشيوخ الذين يقفون على رأسك ملازمةَ الصَّمْت ؟ فأجاب : لأجل أن أمثالكم ليسوا أهلا لمحاورتهم(٤) . أنا لسانهم(٥)، وأمّا هم فلا يكلمون أشباهك .

فرأيت رَكْوَةً ذات أحدَ عشر ثِنْيا(٦) مطروحةً فى صَحْن وفى وسطها قَدْر من الماء ، وفى وسط الماء رمل متماسك(٧) ، وعلى جوانب ذلك الرمل يتحرك حيوان عديد(٨) .

وفى كل طبقة من طبقات الركوة ذات الأحد عشر ثنيا ، أعنى فى كل خلية من الخلايا التسعة العليا ، كان قد أُثبِتَ زِرّ نيِّر ، إلا فى الطبقة الثانية التى كانت أزرارها(٩)

---

(١) سه : يقصد بالخياطة أنه يهب الصورة إلى الهيولى المستعدة لها بحسب حال هذه الهيولى ؛ فإن الخياطة هى التى تعطى القميص صورة القميص ، وهى العلة الفاعلية للقميص . وكذلك الخياطة هى انتظام سلسلة الموجودات بصورة مناسبة .

(٢) سه : يقصد بحفظ كلام الرب العلومَ والمعارف الحاصلة فيها من الواجب .

(٣) سه : يقصد بالسياحة انتشار فوائدهم على الموجودات .

(٤) سه : لا يصلح كل عقل للاتصال بقربهم .

(٥) سه : كل فيض يحتويه استعدادك ، أنا الذى أفيض به بوصفى وسيطهم .

(٦) سه : يقصد المؤلف بهذه الركوة ذات الأحد عشر ثنياً ، كرة العالم ؛ وتسعة من هذه الثنايا هى الأفلاك التسعة ، والاثنان الآخران أحدهما العنصر النارى والثانى العنصر الهوائى ، لأن العنصر النارى يحيط بالعنصر الهوائى ، وكلاهما محاط بالأفلاك .

(٧) سه : يقصد بالقدر من الماء العنصر المائى ؛ وبالرمل المتماسك مركز الأرض ، وبهذا يكون قد ذكر العناصر الأربعة . وهو لا يقول بأن ثمت ثلاثة عشر ثنياً ، لأن جوهر الماء ومركز الأرض لا يدخلان فيها ، لأنهما معاً فى حاجة ضرورية إلى شىء محيط ؛ وهو يذكر هذه الثنايا الأحد عشر نظراً إلى كرويتها واستدارتها وإحاطتها .

(٨) سه : يقصد بهذا جنس الحيوانات ، وتحته أنواع كثيرة ، مثل الإنسان (والفرس) الخ ، وكل نوع له أصناف كثيرة ، مثل الروسى والحبشى الخ . ، وكل صنف يشمل أشخاصاً وأفراداً كثيرة مثل زيد وبكر الخ الذين يسكنون الربع المعمور من الأرض .

(٩) سه : يعنى أنه يوجد فى كل من الأفلاك التسعة كوكب درى ، اللهم إلا فى الفلك الثامن : ففيه ركزت كواكب كثيرة .

النيرة كثيرة جداً مرتبة على نمط تلك العمائم المغربية التى يضعها أصحاب التصوف على رؤوسهم[(١)] . أما الطبقة العليا فلم يكن فيها أى زر[(٢)] . ومع هذا كله كانت تلك الركوة فى غاية الاستدارة على صورة كرة[(٣)] . ولم تكن فيها فرجة ، والواقع أنه لم يكن على سطوحها رَتْق ولا فتق . وقد كانت تلك الطبقات التسع من غير لون . ولأجل ما هى عليه من غاية اللطافة لم يَحْتَجِبْ شىء مما فى مقاعيرها[(٤)] . ولم يتمكن أحد أن يخرق تلك الثنايا التسع العليا[(٥)] خرقا ، ولـكنه كان من السهل أن تُثْقَب الطبقتان السفليتان[(٦)] .

فسألت الشـيخ : ما هى تلك الركوة ؟ قال : إعلم أن الثنى الأول الذى جِرْمه أعظم من جملة الطبقات[(٧)] يتصرف فى ترتيبها وتركيبها ذلك الشيخُ الذى يقف فوقهم جميعا ، وكذلك الشيخ الثانى فى الثنى الثانى ، والثالث فى الثالث وهلم جرا إلى أن يصل إلىّ .

---

(١) لعل العمائم المغربية ترمز هنا إلى حركة الأفلاك ودورانها من الغرب إلى الشرق . وعلى عكس أرسطو يرى كثير من الفلـكيين العرب أن الفلك الثامن يتحرك هو الآخر من الغرب إلى الشرق .

(٢) سه : الفلك التاسع خال من الـكواكب ، وهو أعظمها . والسبب فى أن الشيخ يتحدث عن الطبقة الأولى والثانية ، ويقصد بهما الفلك الثامن والتاسع ، وهما فلك البروج والفلك الأعظم ، هو أن بصيرته تحيط بكرة الأفلاك ؛ وما هو بالنسبة إلينا طبقة تاسعة ، هو بالنسبة إليه طبقة أولى ، الخ .

(٣) سه : يعنى أن كرة الأفلاك لها حركة غاية فى الاستدارة ، ولا تقبل الخط المستقيم ، الذى فيه النقطة تحاذى النقطة .

(٤) سه : إنه لا لون لها ، لأن السطح المقعر منظور من خلال السطح المحدب ؛ فإن الـكثافة تحول دون رؤية ما وراءها . وعلى هذا فنحن نرى كل هذه الـكواكب من خلال الفلك الأول ، على الرغم من أنها تضىء فى الواقع من أعلى الفلك الثامن ، أعنى فلك البروج . فواضح إذاً إنه إذا لم تحجب الأفلاك بعضها بعضاً ، فهذا إنما يرجع إلى غاية اللطافة فى أجرامها وإلى شفوفها وعدم لونها .

(٥) سه : يريد المصنف أن يقول إنه لا يمكن فتق الأفلاك ولا رتقها ؛ وعند الحكماء (الفلاسفة) براهين قاطعة على أن أجرام الأفلاك غير قابلة للفتق والرتق ؛ وليس هذا موضع إيرادها .

(٦) سه : يشير المؤلف إلى صعوبة رتق فلك النـار وفلك الهواء ، وإلى لطافتهما . لأن اللطافة معناها قبول الانقسام إطلاقاً .

(٧) سه : أعلم أن المصنف يقصد بالطبقة العظمى الفلك الأعظم ، وبالشيخ « الذى يقف فوقهم جميعاً » العقل الأول ، يعنى أن الفلك الأعظم معلول للعقل الأول ؛ ويقصد بالطبقة الثانية فلك البروج الذى هو معلول للعقل الثانى ، وهكذا دواليك . وعلى هذا التقدير فإنه من الواضح أن هذه الأفلاك التسعة معلولات للعقول التسعة . أما الطبقتان السفليان والقدر من الماء والرمل فإنها معلولات كلها للعقل الفعال .

وهؤلاء الأصحاب والرفاق التسعة يبدع كل واحد منهم واحدا من تلك الثنايا فهى من فعلهم وصناعنهم . أما الطبقتان السفليان مع تلك الجرعة من الماء وذلك الرمل فى وسطهما فإنهما من تحصيلى . ولما كان بنيانهم أقوى ، لا تتمزق ولا تنثقب صنعتهم ، بينما صنعتى قابلة للتمزيق .

ثم سألته : كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك ؟ فأجاب : إعلم أن الشيخ الذى يحمل سجادته على صدره[١] هو أستاذ ومربى الشيخ الثانى[٢] الذى يجلس إلى جانبه . وقد أثبت اسم الشيخ الثانى على جريدته[٣] ، وهكذا الثانى بالنسبة إلى الثالث والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى وصل إلىّ . أما أنا فإن الشيخ التاسع أثبت اسمى فى جريدته[٤] وأعطانى الخرقة والتعليم .

سألته : ألكم أولاد وملك وأمثال ذلك ؟ قال : ليس لنا زوج[٥] ، ولكن لكل أحد منا ولد ، ولكل أحد منا رحى[٦] . وقد وكانا كل ولد برحى من الأرحاء يديرها[٧] ، و بينما يتصرفون فى تلك الأرحاء لا ننظر نحن إليها[٨] . بل الأولاد هم الذين يشغلون بتعمير تلك الأرحاء : بإحدى عينيه ينظر إلى رحاه ، و بعينه الأخرى يلتفت دائما إلى جانب أبيه[٩] . أما

---

(١) سهـ : يقصد بالشيخ الذى يحمل سجادته على صدره ، العقل الأول كما وصفناه .

(٢) سهـ : هو علة وجود العقل الثانى وسبب ظهوره ؛ وهكذا حتى العقل الفعال على نحو ما قلنا .

(٣) لنلاحظ أن هذا القسم من الرؤية يستعير رموزه من حياة الصوفى ؛ راجع الاصطلاحات : پير ، خانكـاه ، خرقه ، جريده ، الخ .

(٤) سهـ : أى أنه علة وجودى .

(٥) سهـ : عدم الزوج يشير به إلى التجرد عن المادة .

(٦) سهـ : بالأولاد يشير إلى النفوس الفلكية ، وبالأرحاء يقصد الأفلاك التسعة والعناصر الأربعة . — وتشبيه حركة الأفلاك بحركة الرحى يوجد كثيراً فى الكتب الفلكية والتنجيمية العربية ، ومن المحتمل أن يكون له أصل يونانى . راجع مثلا : البيرونى ، « كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم » (نشرة رمزى ريت Ramsay Wright ، لندن سنة ١٩٣٤) ، ١٢٣ ، ص ٤٥ . ويذكر المؤلف فيه أيضاً الاشتقاق الشائع للكلمة الفارسية أسمان (سماء) = آس — مانند = شبيه بالرحى .

(٧) سهـ : يشير المؤلف إلى أن كل نفس تقوم بالتدبير والتأثير فى الفلك الخاص بها .

(٨) سهـ : يقصد بعدم الالتفات ، التجرد (عن المادة) أيضاً .

(٩) سهـ : أى أنه من جهة الوجود يؤثر كل منهم فى نفسه من أجل الدوام والبقاء ، ويرقب علة نفسه من أجل اقتباس العلوم ؛ أما من جهة الماهية فإنها تؤثر فى تداوير الأفلاك . ولهذا فإن المصنف يبين نسبة البنوة إلى النفس ، ونسبة الأبوة إلى العقل ، نظراً إلى أن العقل علة وجود النفس ، لأن وجود =

رحاى أنا فإنه ذو أربع طبقات[١]، وأولادى فى غاية الكثرة حتى إن أزكى المحاسبين لا يستيطعون إحصاءهم[٢] . وفى كل لحظة ينشأ لى عدة أولاد[٣] وإنى أبعث كل واحد منهم إلى رحاه ولجميعهم مدة معينة يتولى فيها كلٌّ عمارةَ رحاه[٤] . وإذا انقضى وقتهم[٥] يرجعون إلىّ ولن يفارقونى مرة أخرى ، بل ينشأ أولاد أخر[٦] يذهبون إلى رحاهم . فهذا هو النظام . ولما كانت الرحى ضيقة جدا ، وكثرت فيها المخاوف والمهالك على حافتها ، فإن من أتم من أولادى نوبة رعايته فقد فارق ذلك المقام ولن يشتهى عودة إليها . فهذا شأن أولادى . على أن هؤلاء المشايخ الأخر ليس لهم أكثر من ولد واحد يتكفل بإدارة رحاه ويقوم دائما بعمله[٧] . هذا وإن ولد كل واحد منهم أقوى من جملة أولادى[٨] ، كما أن أرحائى

= النفس يقوم على وجود العقل ، ولا ينعكس . وهذه هى الأبوة والبنوة بمعناها الحقيق ؛ لأن وجود الابن يقوم على وجود الأب ، ولا ينعكس . ولكن فى حالة الأبوة والبنوة (بمعناها الحقيق) يوجد نوع من الانعكاس ، لأننا نقول إن الأبوة تحصل حينما تظهر البنوة ، ويحصل الابن لما تكون ثمت أبوّة .

(١) سه : يقصد المؤلف بالطبقات الأربع «العناصر الأربعة» ، التى هى معلولات للعقل الفعال.

(٢) سه : يقصد بكثرة الأولاد وجود صور جسمية تنبثق على المواد المركبة بواسطة الكون والفساد اللذين يحدثان فى العناصر البسيطة بتجريدها من صورة وإلباسها صورة أخرى . وهناك كثرة من هذه الأحوال . فالعنصر الهوائى يتجرد عن صورته ويلبس صورة النار ، وبالعكس ؛ والعنصر المائى يتجرد عن صورته ويتخذ صورة الهواء ، وبالعكس . واختلاف هذه الصور يتجاوز كل حدّ وعدّ .

(٣) سه : يقصد المؤلف بهؤلاء الأولاد ، الصور الخاصة أو الطارئة على مواد العالم .

(٤) سه : يقصد بالمدة المعينة بقاء اتحاد الصور بالهيولات أو المواد ، لأن صورة كل عنصر لها مدة بقاء معينة خاصة باتحاده مع الهيولى ؛ وبقاؤه معناه ارتفاع الموانع واجتماع الشرائط (شرائط اتحاد الصورة مع المادة) . فإذا اختفت هذه الشرائط أو ظهرت تلك الموانع انقضت مدة بقائه .

(٥) سه : يبين المؤلف امتناع إعادة المعدوم ، لأن المعدوم لا يعاد بعينه ، يعنى أنه إذا حدث تحليل لمركب ، فإن كل عنصر يقصد إلى حيزه الطبيعى . هنالك يحصل لهذه الصورة الفساد ، فتعود إلى مبدئها الأصلى ، وإذاً لا يكون عودها ممكناً بعد .

(٦) سه : بالأولاد الأخر يقصد المؤلف الصور المتجددة الحادثة المتعاقبة بالفيض على صور فاسدة .

(٧) سه : يعنى أن النفوس التى تؤثر فى الأفلاك تؤثر بطريقة دائمة ، بخلاف الصور الخاضعة للفساد التى فيها تتعاقب صورة على صورة .

(٨) سه : هذا الولد(فى المخطوطة ب نص يختلف قليلا) الأقوى من جملة الأولاد هو نفس الكون المعلولة للعقل الأول . وكما أن العقل الأول يؤثر فى بقية العقول، فكذلك النفس الأولى تؤثر فى باقى النفوس .

وأولادى يستمدون مددهم من أرحائهم وأولادهم[١] .

قلت : كيف وقع لك هذا التوالد والتناسل المتجدد ؟ قال : إعلم أنى لا أتغير عن حالى وليس لى زوج ، غير أنى أملك جارية[٢] حبشية لا أنظر إليها أبدا حتى لاتصدر عنى حركة[٣] . والواقع أن تلك الجارية جالسة متمكنة فى وسط الأرحاء ، ناظرة إلى الأرحاء ودورانها وحركاتها[٤] . وكلما تحركت الأشجار ظهر دورانها فى حدقتها وناظر عينيها . وعندما تلتفت حدقة الجارية السوداء ، ونظرها يلقانى أثناء ذلك الدوران ، يخلق منى ولد فى رحمها[٥] من غير أن يحدث منى تحرك أو تغير .

قلت : كيف يجب أن يتصور ذلك النظر والالتفات إليك ومحاذاتها نحوك ؟ قال : إن مراد ذلك اللفظ صلاحيةٌ ما واستعداد ، لا غير[٦] .

قلت للشيخ : لماذا نزلت إلى هذا الدار إذا ادّعيت على نفسك عدم تحرك ؟ قال : يا سليم القلب ! إن الشمس تدور فى فلكها دائما ، إلا أن المكفوف إن كان لا يدركها ولا يحس بحالها فإن عدم إحساسه لا يوجب عدم وجودها أو سكونها فى مكانها . ولو زال ذلك النقص عن المكفوف فإنه لم يَسُغْ له أن يطالب الشمس قائلا : لماذا لم تكونى فى العالم من قبل ، لماذا لم تباشرى دورانك الدائم ؟ لأن دوام حركاتها ثابت إلى الأبد . فليس التغير فى حال الشمس ، بل فى حال المكفوف . كذلك نحن : فإننا دائما فى هذا الصف . وأما

---

(١) سه : يعنى أن النفوس التسع التى هى أولاد النفس الكلية تؤثر فى تكوين الصور .

(٢) سه : على الرغم من الاعتراف بعدم وجود أنداد لها ، فإن المؤلف يقصد بهذه الجارية الحبشية الهيولى المجردة عن الصورة . وبقوله بنسبة بينها وبين اللون الأسود ، يقصد المؤلف العدم ، لأن الهيولى بدون الصورة تكون لا وجود لها .

(٣) سه : عدم التغير والحركة عند الشيخ ضرورى جداً ، لأن الحركة من خواص الجسم .

(٤) سه : يعنى أنها تترصد حلول الصورة الآتية من واهب الصور .

(٥) سه : يعنى أنه فى كل حالة تستعد فيها لنزول صورة منى أنا واهب الصورة ، تنزل صورة فى هذه الهيولى .

(٦) سه : هذه الألفاظ صالحة للمعانى التى تحدثنا عنها . لأن لقاء العقل بالهيولى الجسمانية لا يعقل ولا يتصور ، لكن يقصد بهذا اللقاء استعداد واستحقاق الهيولى للصورة .

عدم رؤيتك إيانا فليس دليلا على عدم وجودنا أو على تغيرنا وانتقالنا عن حالنا : إن التبدل فى حالك أنت[١] .

قلت : أتسبحون الله عز وجل تسبيحا ؟ قال : كلا ! إن الاستغراق فى المشاهدة يشغَلنا عن التسبيح . و إن كان هناك تسبيح ، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه .

قلت : ألا تعلمنى علم الخياطة ؟ فتبسم وقال : يا للأسف ! ليس لأشباهك ولنظرائك قِبَلٌ بهذا ، فإن ذلك العلم غير مُيَسَّر لنوعك ، وذلك أن خياطتنا لا تتعلق بعملية وقصد وآلة[٢] . على أنى أعلمك من علم الخياطة قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة[٣] .

وقد علمنى ذلك القدر من العلم .

ثم قلت[٤] : علمنى الآن كلام الله . قال : إن المسافة عظيمة ، وما دمت فى هذه القرية[٥] ، لا يمكنك أن تتعلم كثيرا من كلام الله تعالى . ولكنى أعلمك قدرما أنت ميسر له . هذا و إنه أحضر إلىّ لوحا[٦] وعلمنى حروف هجاء عجيبة[٧] حتى إننى استطعت أن

---

(١) سه : معنى كل هذه الكلمات هو أن فيضها وفائدتها بفضلها هى ، وهى جواهر روحانية ، يفيضان دائما على الموجودات المستعدة لها . وليس فيها بخل ولا ضن . فإذا كان ثمت أحد لا يفيض عليه شىء ولا يستفيد ، فليس هذا بسبب عدم أو انقطاع فيضها ، ولكن بسبب عدم الاستعداد أو لأن هذا غير متوجه إلى العالم الروحانى بل مستغرق فى العالم المحسوس .

(٢) سه : اعلم أننا قد شرحنا فى أول هذه الرسالة أن الخياطة تشير إلى تركيب الصورة مع الهيولى ، ومن اليقينى أنه لا يوجد فى النوع الإنسانى استعداد لتلقى معناه كاملا .

(٣) سه : يعنى بهذا كشف علم الطب وإصلاح البدن بالمحافظة على اعتدال المزاج . والمؤلف يقول : «اهتم بتصليح خرقتك المرقعة» ، ولا يقول « خِطْها » ، لأن الخياطة ، وهى تركيب الصورة مع المادة ، ليست من شأنه ، كما هو ظاهر مما أسلفنا .

(٤) هنا يبدأ القسم الثانى من الرؤيا .

(٥) سه : يعنى أنه طالما كنت فى العالم المحسوس فإنك لا تستطيع أن تقف على الكليات وعلى حقائق العلوم على الجملة .

(٦) اللوح المحفوظ .

(٧) سه : يقصد المؤلف باللوح الحسّ المشترك ، وبحروف الهجاء علم المنطق ، لأن المنطق حروف هجاء بالنسبة إلى علم الحكمة . — ابتداء من هنا يضل الشارح .

أفهم بواسطة ذلك الهجاء معنى كل سورة من السور[١] .

ثم قال : إن من لا يفهم هذا الهجاء لا يصل إلى معرفة سُوَر كلام الله على ما ينبغى . وأما من اطلع على أحوال ذلك الهجاء فقد يظهر فيه رسوخ ومتانة[٢] .

وعندئذ تعلمت علم الأبجد[٣] . و بعد إتمام دراستى إياه نقشت حروفه على اللوح[٤] على قدر ما كان فى مرتقى قدرتى ومسرى طاقتى . وعندئذ ظهرت لى من عجائب معانى كلام الرب — عز سلطانه — ما لا يدخل تحت حصر البيان وحدِّه . وكلما طرأت لى مشكلة عرضتها[٥] على شيخى وهو يزيح إشكالها .

هذا ودار حديثنا حول نفث الروح وقد أشار الشيخ إلى أنه يُشتق من روح القدس[٦] . وعندما سئل عن نسبة ما بينها ، أجاب قائلا : إن كل ما يتحرك فى أربعة أرباع العالم السفلى يشتق من أجنحة جبرائيل .

ولما باحثت الشيخ فى كيفية ذلك النظام قال : اعلم أن للحق سبحانه وتعالى عدة كلمات كبرى تنبعث من كلماته النورانية أى من شعاع سياء وجهه الكريم ، و بعضها فوق البعض[٧] . وذلك أنه تنزل من الحق كلمة عليا ليس أعظم منها ؛ ونسبتها فى قدر نورها وتجليها

---

(١) سهـ : كل المشاكل التى وجدتها فى العلوم أمكننى حلها بميزان المنطق .

(٢) سهـ : من لم يتعلم المنطق لا يستطع أن يميز بين الخطأ والصواب ، لأن معرفة العلوم تتوقف على تأليف القضايا وتركيب القياسات واستنباط النتائج ، حتى يصير المجهول معلوماً . وكل هذا يظهر فى المنطق .

(٣) سهـ : يقصد المؤلف بعلم الأبجد علم الحكمة ، لأن هذا العلم أبجد بالنسبة إلى علوم الكشف اللدنىّ .

(٤) سهـ : يقصد بنقش اللوح انكشاف العلوم والمعارف التى تسمى بالعلم اللدنىّ ، وهو العلم الذى تظهر به غرائب الحقائق ، وليس لهذا العلم نهاية .

(٥) سهـ : فى كل مرة تحصل فيها مقدمة قياس فى نفسى ، كنت أتوجه إلى عالم العقل حتى تفيض علىَّ نتيجة القياس من واهب الصور .

(٦) سهـ : يعنى أن أرواح الحيوانات والنباتات هى عدد من الأنوار الفائضة من العقل الفعال .

(٧) سهـ : يقصد « بالكلمات » العقول ، يعنى أن جواهر العقول هى أنوار فائضة من لدن واجب الوجود ؛ وبعضها فوق بعض درجات ، بحسب شرفها ورتبتها .

من سائر الـكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الـكواكب[١] . وهذا مراد ما ورد فى الخبر عن الرسول عليه السلام إذ قال : « لو كان وجه الشمس ظاهراً لـكانت تعبد من دون الله » . ومن شعاع تلك الـكلمة تنبعث كلمة أخرى ؛ وعلى[٢] هذا واحدة بعد الواحدة حتى يكمل عدد تلك الـكلمات تامة[٣] .

وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام ، وإن أرواح الآدميين تنبعث من تلك الـكلمة الأخيرة[٤] ، كما ورد فى حديث صحيح عن فطرة آدم : « يَبْعَثُ اللهُ مَلَـكاً فينفخ فى الروح » . وكذلك قوله تعالى : «خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين[٥] » ، وقال بعده : « ثم سواه ونفخ فيه من روحه[٦] » . وكذلك قال عن مريم : « فأرسلنا إليها روحنا » ومعناه جبرائيل[٧] .

وأما عيسى فيسمونه أيضا روح الله ، ويسمونه مع هذا كلمة وروحا كما نص عليه : « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله ، وكلمته ألقاها إلى مريمَ وروح منه[٨] » .

أما الآدميون فهم نوع واحد ومن له روح فله كلمة ، بل هذان الاسمان لا يشيران عند البشر إلا إلى حقيقة واحدة . ومن آخر الكلمات الـكبرى تظهر كلمات صغرى من غير حد ، على ما أشير إليه فى الـكتاب الربانى بقوله : « ما نفدت كلمات الله[٩] » ، وقال « لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى[١٠] » — جميعها خلقت من شعاع تلك الـكلمة التى هى فى مؤخرة

(١) سه : يقصد بالنور الأول الفعل الأول ، يعنى أنه لا توجد بين المخلوقات مرتبة أعلى من مرتبته .

(٢) سه : العقل الأول علة العقل الثانى ، والثانى علة الثالث ، حتى يصير عددها كاملا وهو عشرة ، كقوله تعالى : « تلك عشرة كاملة » (سورة البقرة : ١٩٢) .

(٣) سه : يعنى أن فيضه ينتشر دائماً على كل الـكائنات المستعدة له .

(٤) سه : حينما يتم نمو النطفة فى الرحم وتصبح مستعدة لقبول الصورة الإنسانية ، تفيض فى الحال من العقل الفعال نفس ناطقة تتعلق بها (أى النطفة) .

(٥) سورة السجدة : ٦ — ٧

(٦) سورة السجدة : ٨

(٧) سورة مريم : ١٧

(٨) سورة النساء : ١٦٩

(٩) سورة لقمان : ٢٦

(١٠) سورة الـكهف : ١٠٩

طائفة الكلمات الكبرى المذكورة ، كما ورد فى التوراة : « خلقتُ أرواح المشتاقين من نورى[١] » . وهذا النور ليس غير روح القدس . وبهذا المعنى أيضا ما نُقِل عن سُلَيْمان النبى إذ قال له أحدهم : يا ساحر ! . قال : لست بساحر ، إنما أنا كلمة من كلمات الله .

وأيضا فللحق تعالى كلمات وسطى . أما الكلمات الكبرى فهى التى قيل عنها فى الكتاب الإلهى : « فالسابقات سبقا[٢] » ؛ وأما قوله « فالمدبرات أمرا[٣] » فهم الملائكة محركو الأفلاك وهى الكلمات الوسطى . وكذلك فإن قوله تعالى: « وإنا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ[٤] » إشارة إلى الكلمات الكبرى ، وقوله « وإنا لَنَحْنُ المُسَبِّحون[٥] » إشارة إلى الكلمات الوسطى ؛ ولأجل هذا تقدَّمَت عبارة : « الصافون » فى كل مكان من القرآن المجيد ، إذ قال : « والصَّافَّاتِ صَفًّا ، فالزاجراتِ زجراً[٦] » . وفى هذا غور بعيد لا يليق استيعابه بهذا المحل . وقد تستعمل « الكلمة » فى القرآن أيضا بمعنى السر .

قلت للحكيم : أخبرنى الآن عن جناح جبرائيل . قال : إعلم أن لجبرائيل جناحين[٧] : أحدهما عن يمين وهو نور محض ، وهذا الجناح ينضاف مجرد وجوده إلى الحق تعالى ؛ وأما الجناح

---

(١) اقتباس منحول.

(٢) سورة النازعات : ٤

(٣) سورة النازعات : ٥

(٤) سورة الصافات : ١٦٥

(٥) سورة الصافات : ١٦٦

(٦) سورة الصافات : ١ — ٢

(٧) سه : شرحنا من قبل أن العقل الأول تعرض له ثلاثة أشياء ، وأنه بواسطة كل منها يصدر شىء عنه . وهو هنا أيضاً يشير بجناحى جبرائيل إلى صفتين لاحقتين بهذا العقل الأول . الأولى هى الوجوب ، يعنى أنك لو نظرت إليه بالنسبة إلى علته ، وجدته واجباً بوجود العلة ، وهو ما أشار إليه بالجناح الأيمن الذى يقول عنه المؤلف إنه النور المحض ، وإنه فى ذاته لا إضافة ولا نسبة له إلا إلى الله الحق ؛ وهذا الوجوب هو صفة وجود الحقّ . والصفة الأخرى هى الإمكان ، يعنى أنك إن نظرت إليه من جهة ذاته وماهيته ، وجدته ممكناً ، وهذا ما أشار إليه بالجناح الأيسر الذى يقول عنه : إن عليه بقعة سوداء ، كأنها الكلف الذى يظهر فى وجه القمر ؛ وهذا السواد والكلف صفتان للامكان العارض لوجوده . وإذا كان المؤلف يضع نسبة بين السواد والإمكان ، فذلك لأننا نصير من الإمكان إلى العدم . فهذان المعنيان هما اللذان يشار إليها بجناحى جبرائيل : فالجناح الأيمن هو إضافته إلى الحق ، وهذا هو الوجوب ؛ والجناح الأيسر هو إضافته إلى نفسه ، وهذا هو الإمكان والعدم .

الأيسر فتمتد عليه بقعة سوداء كأنها الكلف الذى يظهر فى وجه القمر أو كأنها تذكرنا بالألوان التى على قدم الطاووس . وفى هذا إمكان وجوده الذى جانبٌ منه ينصرف إلى العدم . فإذا نظرت ما لجبرائيل من الوجود بجود الحق فإنه يوصف بوجوب الوجود . وإذا نظرت إليه بقدر استحقاق ذاته فإنه يوصف بالعدم ؛ ومن هذه الجهة يلزم إمكان الوجود . فهذان المعنيان ممثلان فى جناحى جبرائل : الأيمن إضافته إلى الحق ، والأيسر استحقاقه فى ذات نفسه ، كما قال الحق سبحانه وتعالى : « وجاعل الملائكة رُسُلاً أولِى أجنحةٍ مَثْنَى وثُلاثَ ورُبَاع[1] » . وقد ذكر مثنى فى أولها إذ كان الاثنان أقرب الأعداد إلى الواحد ثم الثلاثة والأربعة[2] . ومن ها هنا أن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة وأربعة . وهذا سر يتفرع على تفصيلات كثيرة فى علوم الحقائق والمكاشفات ، غير أن فهم العوام لا يبلغ غوره[3] .

وإذا وقع من أوج القدس شعاع فينشأ منه نفس يسمونها كلمة صغرى . ألا ترى أن هذا ما قاله الحق تعالى : « وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا[4] » .

فللكافرين أيضا كلمة ، غير أن تلك الكلمة صدى ممزوج بحسب ما عليه أنفسهم . ومن الجناح الأيسر الذى يمتد عليه قدر من الظلمة يهبط ظل منه عالم الزور والغرور ، كما قال الرسول عليه السلام : «إن الله تعالى خَلَق الخَلْق فى الظلمة ثم رَشَّ عليه من نوره» ، مما يشير إلى شعاع الجناع الأيسر . وكذلك ورد فى القرآن الكريم : «وجعل الظلمات والنور[5] » ، فإن تلك «الظلمة» التى نسبت إلى فِعْل : «جعل» ، أصبحت عالم الزور ، وأما ذلك «النور» الذى ورد ذكره بعد «الظلمة» فهو شعاع الجناح الأيمن إذ كان كل شعاع وقع فى عالم الغرور من فوره . وبهذا المعنى قال تعالى: « إليه يصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ[6] » ، إذ أن الكلمة أيضا

---

(١) سورة الملائكة : ١

(٢) سه : حاصل هذا القول أن كل حد يكون ما صدقه أقل ، يكون بهذا أقرب إلى منبع الوحدة . وكلما قرب من الوحدة ، زاد شرفه . ولهذا يقول : «إن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة أو أربعة» .

(٣) سه : لأنه لا يفهم أحد أين الشرف عند من له جناحان بالنسبة إلى من له ثلاثة ، ولا الشرف عند من له ثلاثة أجنحة بالنسبة إلى من له أربعة ، وهكذا دواليك . حقاً إن أحداً لا يفهم هذا .

(٤) سورة التوبة : ٤٠ .

(٥) سورة الأنعام : ١ .

(٦) سورة الملائكة : ١١ .

من شعاعه ؛ وكذلك قوله « مَثَلاً : كَلِمةً طَيِّبةً[١] » ، فهى كلمة شريفة نورانية من بين الكلمات الصغرى .

وإن لم تكن تلك الكلمة الصغرى فى غاية الشرف ، فكيف استطاعت أن تصعد إلى حضرة الحق تعالى ؟ ! وأما أن الكلمة والروح يدلان على معنى واحد فإن علامة ذلك : « إليه يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ[٢] » الآية ، وكذلك : « تَعْرُجُ الملائكة والروح إليه[٣] » — فإن عبارة « إليه » ترجع فى الحالتين إلى الحق جلت قدرته . وعلى هذا المعنى تدل أيضا « النفس المطمئنة » ، إذ قال : « ارجعى إلى ربك[٤] » .

ثم إن عالم الغرور ليس إلا صدى وظلا لجناح جبرائيل أعنى لجناحه الأيسر ، بينما تصدر الأنفس المضيئة من الجناح الأيمن[٥] . وأما الحقائق التى تلقى فى الخواطر والتى شأنها كما قال : « كَتَبَ فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه[٦] » ، وكذلك النداء القدسى الذى شأنه كما قال : « وناديناه أن يا إبراهيم[٧] » وغيرها ، كل ذلك من جناحه الأيمن[٨] . وأما القهر والصيحة والحوادث الخاصة بعالم الغرور فهى من جناحه الأيسر[٩] .

قلت للشيخ : فما هى — فى آخر أمرها — صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزا إن عَلِمْتَها على ظاهر معناها كانت تخيُّلات

---

(١) سورة ابراهيم : ٢٩

(٢) سورة الملائكة : ١١

(٣) سورة المعارج : ٤

(٤) سورة الفجر : ٢٨

(٥) سه : يعنى أن عالم الكون والفساد صادر عن صفة إمكانه ؛ ولهذا فهو قابل للعدم ؛ أما الأرواح الإنسانية فصادرة عن صفة وجوبه ، ولهذا فإنها غير قابلة للعدم .

(٦) سورة المجادلة : ٢٢

(٧) سورة الصافات : ١٠٤ .

(٨) سه : معلوم مما قلناه أن جبرائيل هو الواسطة بين فيض واجب الوجود وبين النفوس الإنسانية . وينتج من هذا أن إلقاء الحقائق الروحية والنداء القدسى كلاهما من تدبيره .

(٩) سه : معلوم كذلك مما قلناه أن جبرائيل يؤثر فى عالم الكون والفساد وهو محل القهر والصيحة (صراخ البؤس) والحوادث . وعلى هذا فكل شىء صادر عن تأثيره .

لا حاصل لها[١] .

قلت : أليست كل هـذه الـكلمات يجاورها اليوم والليلة ؟ قال : يا عاقل ! ألا تعرف أن غاية صعود تلك الـكلمات إلى حضرة الحق تعالى كما قال : « إليه يصعد الـكلم الطيب[٢] » ؟ وفى حضرة الحق تعالى ليس ليل ولا نهار : «ليس عند ربكم صباح ولا مساء » ، أى فى جانب الربوبية لا يوجد زمان .

قلت : وأين القرية التى قال الحق تعالى عنها « أخرجْنا من هذه القرية الظالِمِ أهلُها[٣] » ؟ قال : ذلك هو عالم الغرور الذى هو أليق محل للـكلمة الصغرى . ثم إن الـكلمة الصغرى أيضا قرية لأن الله تعالى قال : «وتلك القرى نقص عليك من أنبائها وفيها قائمٌ وحصيد[٤] ». أليس هذا هيكل الـكلمة الذى أصبح خراباً ؟ على أن ماليس له مكان ، وما خرج عن كليهما فهى كلمات الحق تعالى ، كبيرة كانت أو صغيرة .

ثم عند ما ارتفع على قصر أبى فجر النهار ، أغلق الباب الخارجى وفتح باب المدينة ، وذهب التجار إلى أشغالهم[٥] ، وتغيبت عنى جماعة هؤلاء الشيوخ[٦] ، و بقيت فى حسرة متشوقا إلى صحبتهم عاضا أناملى وصارخا الويل ومظهِراً لعظمة حيرتى . ولـكن لا فائدة بعد .

هنا تنتهى قصة أصوات جناح جبرائل عليه السلام .

---

(١) سهـ : يعنى أن كل ما له صورة وصوت ليس جديراً بالاهتمام ، وإنما تستخدم هذه الألفاظ على سبيل الاستعارة (والمجاز) حتى يتيسر الفهم للخلق ؛ وعلى هذا .

(٢) سورة الملائـكة : ١١

(٣) سورة النساء : ٧٧

(٤) جمع بين سورة الأعراف : ٩٩ وسورة هود : ١٠٢

(٥) سهـ : يعنى لما غلبت المشاكل على الفراغ من جديد ، وانغلق الباب المطل على الخارج (أى على العالم الروحى) وانفتح المؤدى إلى المدينة ، أى إلى العالم الجسمانى ، وذهب التجار ، وهم رجال الأعمال والمشاغل ، ويقصد بهم الحواس الظاهرة ، إلى أشغالهم . — إلى جانب القراءة « بازاريان » (تجار) يلوح أن الشارح قد عرف القراءة الأخرى « بازياران » (فلاحون) ، لأنه يستمر فى شرحه قائلا : «إنه يطبق على الحس الظاهر صفة فلاح ، لأن الحواس الظاهرة هى التى تبذر بذور إدراك الجزئيات المحسوسة ، حتى تثمر كليات معقولة .

(٦) سهـ : يعنى أنه لما حدث الاستغراق فى العالم المحسوس ، حرم من مشاهدة العالم المعقول . والتحسر على مشاهدة العالم المعقول والجواهر القدسية ضرورة ألبمة .

ذيل وتعليق

من أفشى لطائف أسرار ذلك الشيخ العظيم الشأن إلى العوام و إلى غير أهلها ستنفصل نفسه عن بدنه وسيصبح فضيحة الرجال .

ور بنا مشكور ومحمود والصلاة على محمد وآله وسلم تسليما .

فهرس الأعلام

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(ن)

(هـ)

(و)

(ى)

الخطأ والصواب

ص	س	خطأ	صواب
١٢	٥	الحمراء	لحمراء
٣٥	٤	تزلل	تذلل
٤٠	١٢	السنة	الستة
٤٤	١٢	حفيديه	حفيداه
٤٧	٧ من أسفل	نوارنية	نورانية
٥٧	١	لمدح	لوح
٦٣	١٨	فار	فارس
٧١	٧	قراتكين	وقراتكين
٧٣	٢	الظاهرة	الطاهرة
٧٥	٢٣	أخ	وهو أخو
٧٦	١	أخ	أخي
٧٧	١١	»	»
»	١٢	احتفاءَ	احتفاءٌ
»	١٤	أخ	أخي
»	١٦	»	»
»	١٧	»	أخو
٧٩	٢١	»	أخي
١٢٨	الأخير	(١)	(٣)
١٣٦	٢	يا	تحذف

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

ص	س	خطأ	صواب
٤٢	٤ من أسفل	يعزون	يغيرون
٦٣	١٨	تور	الطور
٦٦	٢١	قناية بن وهب بن الجراح	القنائية: آل بن وهب وآل بن الجراح
٧٦	٧	ابن سليم	ابن سالم
٧٧	٢	الأشنانى	الأشنانى ، وهو رجل متهم الأخلاق
٧٨	١٠	التزرى	التوزرى
٨٠	٢٢	٣٢١	٣١٢
٨١	٢٠	أمام	أمامه
٨٦	٥	عباس الطوسى والأزار	عباسة الطوسى وعزار
«	١١	الصنعى	سنائي
٨٧	١	عبد القادر	عين القضاة
٨٨	١	يمكن	لا يمكن

مؤلفات

الدكتور عبد الرحمن بدوى

ا — مبتكرات

١ — الزمان الوجودى
٢ — هموم الشباب
٣ — مرآة نفسى [ديوان شعر]
٤ — الحور والنور

ب — دراسات أوربية

١ — الموت والعبقرية
٢ — قلوب الفلاسفة

خلاصة الفكر الأوربى

١ — نيتشه
٢ — اشپنجلر
٣ — شوپنهور
٤ — أفلاطون
٥ — أرسطو
٦ — ربيع الفكر اليونانى
٧ — خريف الفكر اليونانى
٨ — برجسون

حـ — دراسات اسلامية

١ — التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية
٢ — من تاريخ الإلحاد فى الإسلام
٣ — شخصيات قلقة فى الإسلام

ء — ترجمات

الروائع المائة

١ — أيشندورف : من حياة حائر بائر
٢ — فوكيه : أندين
٣ — جيته : الديوان الشرقى (فى جزئين)
٤ — بيرن : أسفار اتشيلد هارولد
٥ — جيته : الأنساب المختارة
٦ — هيلدرلن : هيپريون
٧ — نيتشه : زرادشت
٨ — رلكه : صحائف مالتى برجه

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر